

प्राच्य एवं पाश्चात्य दर्शन के इतिहास में कारणता के सिद्धान्त का तुलनात्मक एवं विश्लेषणात्मक अध्ययन

(A comparative and analytical study of the theory
of causality in the history of eastern and western philosophy)



इलाहाबाद विश्वविद्यालय की डी० फिल्० उपाधि हेतु प्रस्तुत

शोध-प्रबन्ध

निर्देशिका

डा० मृदुला आर० प्रकाश
अध्यक्ष, दर्शनविभाग
इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद

शोधकर्ता

अनन्त कुमार यादव
प्रवक्ता - दर्शनशास्त्र
इन्स्टीट्यूट आफ ओरियन्टल फिलोसोफी
वृन्दावन, मथुरा

forwarded Hsp 5/10/03
जुलाई - २००३



प्रमाण-पत्र

प्रमाणित किया जाता है कि अनन्त कुमार यादव मेरे निर्देशन में
“प्राच्य एवं पाश्चात्य दर्शन के इतिहास में कारणता के
सिद्धान्त का तुलनात्मक एवं विश्लेषणात्मक अध्ययन”
विषय पर शोध कार्य किये है। साथ ही यह भी प्रमाणित किया जाता है कि
प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध इनकी मौलिक कृति है। मैं इनके गरिमामय एव सुनहरे
भविष्य की कामना करती हूँ।

निर्देशिका

Mridula R Bakh

डा० मृदुला आर० प्रकाश

अध्यक्ष, दर्शनविभाग

इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद

आमुख

जिज्ञासा मानव की ऐसी सहज प्रवृत्ति है, जो उसे निरन्तर अपने चतुर्दिक दृश्यमान जगत को जानने तथा समझने के लिये प्रेरित करती रहती है। मनुष्य न केवल अपने सम्मुख प्रस्तुत बाह्य जगत को समझने का प्रयास करता है, अपितु उसकी जिज्ञासा जगत में होने वाले सूक्ष्म-परिवर्तनों एवं व्याप्त साम्य-वैषम्य के रहस्य को जानने के लिये भी उसे निरन्तर प्रयत्नशील बनाये रखती है। वस्तुतः कभी तो यह परिवर्तन स्वतः उत्पन्न प्रतीत होता है, जैसे हिम का पिघलकर नदियों के जल के रूप में प्रवाहित होना, सूर्य का चमकना तथा प्रकाश को बिखेरते हुये ठण्डक व तिमिर का निराकरण करना, वनस्पतियों का उगना और माधुर्य युक्त कलियों का खिलना आदि, तो कभी यह परिवर्तन किसी सक्रिय अभिकर्ता के द्वारा उत्पन्न किया गया प्रतीत होता है, जैसे जुलाहे द्वारा तन्तुओं को ताना-बाना इत्यादि की सहायता से वस्तु में परिवर्तित करना, कुम्भकार द्वारा चाक की सहायता से मिट्टी के घड़े में परिवर्तित करना और तरुणी द्वारा पुष्प-कलियों को गूँथकर हार बनाना आदि। साथ ही यह परिवर्तन कभी तो इतनी तीव्रगति से होता है कि हम उसे घटित होते हुये देखते व अनुभव करते हैं और कभी इतनी मन्दगति से होता है कि उसे हम घटते हुये अनुभव नहीं करते एवं कालान्तर में ही उसके सम्पूर्ण होने का अनुमान लगाते हैं।

ध्यातव्य है कि एक सामान्य व्यक्ति इन परिवर्तनों के विषय में उतना सचेष्ट नहीं रहता और बिना विशेष विचार किये ही इन्हे ज्यो का त्यो स्वीकार कर लेता है। फिर भी यदि उससे पूछा जाय कि यह परिवर्तन क्यों होता है तो उसका सम्भावित उत्तर यही होगा कि - "यह कुछ कारणों से होता है"। यानि किसी सक्रिय अभिकर्ता की निष्क्रिय वस्तुओं पर क्रिया के फलस्वरूप यह परिवर्तन होता है, जिसके कारण ये वस्तुयें आकारगत हो जाती हैं। किन्तु

साधारण मनुष्य के इन विचारों पर जब सूक्ष्म चिन्तन एवं अनुशीलन किया जाता है तो हमारे सामने 'कारणता की अवधारणा' से सम्बन्धित गम्भीर समस्याएँ प्रस्तुत होती हैं। स्पष्टतः ये समस्याएँ दर्शन की केन्द्रीय समस्या हैं तथा इसके आधार पर किसी भी दर्शन के 'मूलभूत अभ्युपगम' को जाना जा सकता है। चूँकि मैं भी दर्शन का एक अध्येता हूँ, इसलिये इस पर सामान्य चिन्तन, सहज व स्वाभाविक ही था।

मेरे द्वारा कारणता सिद्धान्त को शोध का विषय बनाने के पीछे दो मूलभूत कारण थे – पहला दर्शन के सामान्य अध्ययन के दौरान मैंने यह पाया कि कारणता जैसी महत्वपूर्ण समस्या पर कोई पूर्ण ग्रन्थ नहीं है। पूर्णग्रन्थ से मेरा तात्पर्य यह है कि "ऐसा ग्रन्थ जिसमें प्राच्य एवं पाश्चात्य दोनों दर्शनो के कारणता विषयक मतों का तुलनात्मक व विश्लेषणात्मक विवेचन हो।" इसलिए इस विषय पर शोध करने से इस समस्या से सम्बन्धित समस्त 'प्रकीर्ण सामग्री' को वैज्ञानिक व व्यवस्थित स्वरूप प्रदान करने का अवसर प्राप्त हुआ। **द्वितीय** : चूँकि मेरा मानना है कि 'कारणता का विचार' प्रथम मानव चिन्तन से सम्बद्ध विचार है (परोक्ष या अपरोक्ष रूप से), इसलिये इस समस्या के प्रति गहन चिन्तन व शोध कार्य करना मेरे लिये स्वाभाविक ही था। वस्तुतः इन्हीं दो कारणों से मैं कारणता-सिद्धान्त पर शोध करना चाहा। अस्तु, कालान्तर में जब शोध कार्य हेतु विषय निर्धारण का समय आया तो मैंने – "प्राच्य एवं पाश्चात्य दर्शन के इतिहास में कारणता के सिद्धान्त का तुलनात्मक-व विश्लेषणात्मक अध्ययन" – विषय पर शोध कार्य करने का प्रस्ताव किया जिसे मेरी निर्देशिका महोदया ने खुशी-खुशी स्वीकृति प्रदान कर दी।

उल्लेखनीय है कि मेरा यह शोध ग्रन्थ तीन खण्ड और ग्यारह अध्याय में विभाजित है। पहला अध्याय भूमिका है जिसके अन्तर्गत विषय का अर्थ, महत्व और विषय का विस्तृत वर्गीकरण प्रस्तुत किया गया है। इसके बाद खण्ड (अ)

प्रारम्भ होता है, जिसके अन्तर्गत अध्याय दो, तीन, चार, पाँच और छ समाविष्ट है। अध्याय दो में अकारणवाद को विवेचित करते हुये इसके तीन प्रकारों — (कालवाद, स्वभाववाद, आकस्मिकवाद) का सम्यक् निरूपण किया गया है। अध्याय तीन में सत्कार्यवाद है, जिसको प्रकृतिपरिणामवाद, ब्रह्मपरिणामवाद और विवर्तवाद में विभाजित कर विश्लेषित किया गया है। जबकि अध्याय चार में असत्कार्यवाद, पाँच में सदसत्कार्यवाद और छ में असत्कारणवाद (प्रतीत्यसमुत्पाद) का विस्तृत विवेचन व पर्यवेक्षण किया गया है। तत्पश्चात् खण्ड (ब) प्रारम्भ होता है, जिसके अन्तर्गत अध्याय — सात, आठ और नौ समाविष्ट हैं। अध्याय — सात में पाश्चात्य दृष्टि से कारणता का सामान्य विवेचन किया गया है। अध्याय — आठ “प्राचीन व आधुनिक मत” है जिसमें मुख्य रूप से अरस्तू, ह्यूम, मिल और काण्ट के मतों का विश्लेषण किया गया है। जबकि अध्याय नौ “समकालीन मत” है जिसके अन्तर्गत ब्रेडले, ए.ई. टेलर, ए.सी. ईविंग, एल.एस. स्टेबिंग, एस. अलेक्जैन्डर, सी.डी. ब्राड और बर्ट्रैण्ड रसेल के विचार उद्धृत हैं। किन्तु इस अध्याय में विस्तृत विवेचन ब्रेडले, ए.सी. ईविंग और बर्ट्रैण्ड रसेल का ही किया गया है क्योंकि शोध ग्रन्थ की एक विस्तार सीमा होती है। तदुपरान्त खण्ड (स) प्रारम्भ होता है, जिसके अन्तर्गत अध्याय दस और ग्यारह समाविष्ट हैं। अध्याय दस “भारतीय व पाश्चात्य मतों का तुलनात्मक विवेचन” है। जबकि अध्याय ग्यारह ‘उपसंहार’ है, जिसमें समस्त विवेचन व विश्लेषण का निचोड़ और कुछ अपने मौलिक मत को अभिव्यक्त किये हैं। ज्ञातव्य है कि खण्ड (अ) में प्राच्य मत, खण्ड (ब) में पाश्चात्य मत और खण्ड (स) में प्राच्य एवं पाश्चात्य मतों का तुलनात्मक विवेचन किया गया है।

और इस ग्रन्थ के परिचयात्मक विवेचन के बाद सर्वप्रथम अपने पूजनीय पिता श्री भरथ प्रसाद यादव और ममतामयी माँ श्रीमति दुलारी यादव,

जिनके स्नेहिल आशीर्वाद एव आशीष से ही मैं इस ग्रन्थ के प्रणयन योग्य हो सका, को मेरा कोटि-कोटि चरणस्पर्श । साथ ही अग्रज श्री जयन्त कुमार यादव, जिनके प्रेरणादायी निर्देश से ही उच्च-अध्ययन की ओर उन्मुख हुआ और अनुज श्री अरविन्द कुमार यादव, जिनके साथ हुये साहित्यिक विमर्श की छाप इस ग्रन्थ पर देखी जा सकती है - का मैं अति कृतज्ञ हूँ।

इसी क्रम में, मैं शोध-प्रबन्ध की निर्देशिका महोदया डा० मृदुला आर० प्रकाश (अध्यक्ष दर्शन विभाग, इलाहाबाद विश्वविद्यालय, इलाहाबाद) के प्रति हार्दिक कृतज्ञता ज्ञापित करता हूँ, जिन्होंने शोध-प्रबन्ध प्रस्तुत करने में सदैव ही कुशल मार्गदर्शन किया एव परिस्थितियों की विषमता के बावजूद अपने स्नेह व ज्ञान से अभिसिंचित करते हुये निरन्तर अपनी सह उपस्थिति का अवबोध कराया है।

तदुपरान्त मैं श्रद्धेय गुरुवर प्रोफेसर (स्व०) सगम लाल पाण्डेय, प्रोफेसर आर० एल० सिंह एव प्रोफेसर डी० एन० द्विवेदी का आभार किन शब्दों में व्यक्त करूँ समझ से परे लगता है, क्योंकि आपकी ही छत्रछाया में बैठकर दर्शन की कुछ महत्वपूर्ण गुत्थियों को समझने का मौका मिला। साथ ही मैं डा० जटाशंकर त्रिपाठी (रीडर दर्शन विभाग) और डा० हरिशंकर उपाध्याय (रीडर दर्शन विभाग) का हृदय से आभारी हूँ, क्योंकि आपका आशीर्वाद सिर्फ शोध-प्रबन्ध के प्रणयन में ही नहीं रहा बल्कि ऐसे प्रत्येक समय जब मुझे सहयोग व आशीर्वाद की जरूरत थी - पूरी सजीदगी से मिला। इसीप्रकार डा० नरेन्द्र सिंह, डा० गौरी चट्टोपाध्याय, एव डा० आशालाल का भी मैं अत्यन्त आभारी हूँ। क्योंकि आप सभी का आशीर्वाद किसी न किसी रूप में सदैव मिलता रहा है। तत्पश्चात् मैं, डा० शिवभानु सिंह (दर्शन विभाग, इविंग क्रिश्चियन कालेज, इलाहाबाद) और डा० ऋषिकान्त पाण्डेय (दर्शन विभाग, इलाहाबाद डिग्री कालेज, इलाहाबाद) का आभार व्यक्त करता हूँ जिनका सहयोग एवं परामर्श हमेशा मिलता रहा है।

मै, डा० उमाकान्त यादव (रीडर, सस्कृत विभाग) को धन्यवाद ज्ञापित करता हूँ, जिन्होंने अपने मित्रवत् स्नेह से हमें कदम दर कदम आगे चलने की प्रेरणा दी। इसीक्रम में मै डा० जे० आर० यादव (अध्यक्ष, दर्शन विभाग इन्स्टीट्यूट आफ ओरियन्टल फिलोसोफी, वृन्दावन) का हृदय से आभारी हूँ जो इस शोध-प्रबन्ध को शीघ्र पूरा करने के लिये सदैव प्रेरित करते रहे। साथ ही डा० एस० एस० यादव (अध्यक्ष, भूगोल विभाग के०आर० कालेज, मथुरा) का मै हृदय से आभार व्यक्त करता हूँ, जिन्होंने इस ग्रन्थ के गठन से सम्बन्धित कई महत्वपूर्ण सुझाव दिये।

उन सभी पुस्तकालयों के प्रति भी आभार प्रकट करता हूँ, जिनके सहयोग से ही मुझे दुर्लभ पुस्तकें यथासमय प्राप्त हो सकीं। इस क्रम में केन्द्रीय पुस्तकालय भारतीय दार्शनिक अनुसंधान परिषद लखनऊ, केन्द्रीय पुस्तकालय इलाहाबाद विश्वविद्यालय इलाहाबाद, केन्द्रीय पुस्तकालय काशी हिन्दू विश्वविद्यालय वाराणसी, केन्द्रीय पुस्तकालय इन्स्टीट्यूट आफ ओरियन्टल फिलोसोफी वृन्दावन और अखण्डानन्द पुस्तकालय वृन्दावन — का मै विशेष आभारी हूँ। साथ ही मै उन समस्त विद्वानों व मनीषियों के प्रति कृतज्ञता ज्ञापित करता हूँ जिनकी रचनाओं से जाने-अनजाने लाभ उठाया।

अन्त में, मै अपनी "दीर्घ मित्रमण्डली" को कोटिश धन्यवाद देता हूँ, जिनके सहयोग के बिना न तो कोई ज्ञान सम्पादन हो सकता है और न ही, जीवन को रसात्मकता के साथ जिया जा सकता है। अन्ततः मै उस ज्ञान परम्परा के प्रति नतमस्तक हूँ, जिसके द्वारा समस्त चिन्तन-मनन सम्भव हो पाता है।

प्रयाग
सोमवार
7 7 2003

अनन्त कुमार यादव
अनन्त कुमार यादव
प्रवक्ता दर्शनशास्त्र
इन्स्टीट्यूट आफ ओरियन्टल फिलोसोफी,
वृन्दावन, मथुरा

विषयानुक्रम

	पृष्ठ
अध्याय : 1. भूमिका	1-8
1.1 विषय का अर्थ	
1.2 महत्व	
1.3 वर्गीकरण	
खण्ड (अ) प्राच्यमत	
अध्याय : 2. अकारणवाद	9-20
2.1 कालवाद	
2.2 स्वभाववाद	
2.3 आकस्मिकवाद	
अध्याय : 3. सत्कार्यवाद	21-65
3.1 प्रकृतिपरिणामवाद	
3.2 ब्रह्मपरिणामवाद	
3.3 विवर्तवाद	
अध्याय : 4. असत्कार्यवाद	66-84
4.1 भेद का सिद्धान्त	
4.2 समवाय सम्बन्ध	
अध्याय : 5. सदसत्कार्यवाद	85-102
अध्याय : 6. असत्कारणवाद	103-118
खण्ड (ब) पश्चात्य मत	
अध्याय : 7. कारणता का सामान्य विवेचन	119-156
7.1 कारण क्या है ?	
अध्याय : 8. प्राचीन और आधुनिक मत	157-204
8.1 अरस्तू का मत	
8.2 ह्यूम का मत	
8.3 मिल का मत	
8.4 काण्ट का मत	
अध्याय : 9. समकालीन मत	205-223
9.1 ब्रेडले का मत	
9.2 ए०सी० ईविंग का मत	
खण्ड (स) तुलनात्मक मत	
अध्याय : 10. प्राच्य और पश्चात्य मतों की तुलना	224-230
अध्याय : 11. उपसंहार	231-235
परिशिष्ट - सन्दर्भ ग्रन्थ सूची	236-251

अध्याय-१

भूमिका

कहा जाता है कि एक बार न्यूटन एक वाग में बैठा था तभी सहसा एक फल टूटकर उसके सिर के ऊपर गिर पड़ा। तत्पश्चात् न्यूटन के मस्तिष्क में यह प्रश्न उठा कि आखिर यह फल नीचे की ओर (मेरे सिर पर) ही क्यों गिरा ? क्यों नहीं ऊपर की ओर गया ? यह घटना सम्भवतः न्यूटन के प्रारम्भिक जीवन की थी किन्तु आगे चलकर इन प्रश्नों का समाधान करते हुये वह गुरुत्वाकर्षण का नियम प्रस्तुत करता है। वस्तुतः प्रस्तुत सन्दर्भ में महत्वपूर्ण बात यह है कि न्यूटन के मस्तिष्क में उठा यह प्रश्न कि – “फल नीचे की ओर क्यों गिरा ?” – कारणता से जुड़ा हुआ प्रश्न है। कहने का तात्पर्य यह है कि समस्त मानवीय चिन्तन, ज्ञान, व विज्ञान के मूल में कारणता का विचार अवश्यम्भावी रूप से विद्यमान है।

यही नहीं, आदिम अवस्था में मनुष्य ने जो पहला चिन्तन किया होगा वह अनिवार्य रूप से कारणता से सम्बन्धित रहा होगा। इस प्रकार मानवीय चिन्तन के इतिहास में कारणता सिद्धान्त की भूमिका का अपना विशिष्ट महत्व है। वास्तव में जगत में व्याप्त साम्य वैषम्य एवं विविधता को देखकर मानव की परिमित बुद्धि आश्चर्य चकित हो उठती है और उसमें स्वाभाविक रूप से जिज्ञासा उत्पन्न होती है कि यह अनन्त विराट जगत क्या है ? कैसे बना है ? इसमें दृष्टिगत परिवर्तन व विकास का मूल उद्गम क्या है ? यह जगत अनादिकाल से एक रूप अथवा परिवर्तनशील है ? इसकी उत्पत्ति किसी अद्भुत व्यक्तित्व प्राप्त चेतन सत्ता से हुयी है अथवा कोई ऐसा मूलतत्त्व है जो इस जगत में स्वयं को अभिव्यक्त करता है ? सृष्टि एवं स्रष्टा का सम्बन्ध क्या है ? क्या जगत में दृष्टिगत विविधता व विचित्रता की पृष्ठभूमि में किसी शाश्वत नियम की व्याख्या की जा सकती है ? वस्तुतः इस प्रकार की

जिज्ञासाये मानव मस्तिष्क को प्रारम्भ से ही उद्वेलित करती रही है। प्राचीन काल में मानव ने अपनी सहज बुद्धि की सहायता से इन जिज्ञासाओं की तुष्टि का प्रयास किया और इसके पीछे किसी 'रहस्यात्मक शक्ति' (दैवी शक्ति) के होने की सभावना व्यक्त की। किन्तु जैसे-2 मानव में तर्क करने की क्षमता का विकास हुआ तथा साथ ही प्रकृति का परीक्षण व निरीक्षण करने में सक्षम हुआ, वैसे-2 वह जगत में व्याप्त परिवर्तन व साम्य-वैषम्य की व्याख्या तार्किक व वैज्ञानिक ढंग से करने लगा। इस प्रकार प्राकृतिक घटनाओं के निरीक्षण से उसे यह ज्ञात हुआ कि प्रकृति में सर्वत्र एक व्यवस्था एव एकरूपता है। यहाँ कोई भी घटना अकारण अस्तित्व में नहीं आती और न ही कोई परिवर्तन अकारण होता है। अतः प्रत्येक घटना के पीछे किसी न किसी कारण को स्वीकार करना विचारशील मनीषा की अनिवार्यता बन गयी। इसी अनिवार्यता को कारणता-नियम के नाम से जाना जाता है। उल्लेखनीय है कि ज्ञान के क्षेत्र में कारणता की धारणा से ही जादू-टोना व तन्त्रमन्त्र समाप्त होता है और सुव्यवस्थित अन्वेषण का युग प्रारम्भ होता है।¹

१.१ विषय का अर्थ :

प्रस्तुत शोध-प्रबन्ध का विषय है - "प्राच्य एवं पाश्चात्य दर्शन के इतिहास में कारणता के सिद्धान्त का तुलनात्मक एवं विश्लेषणात्मक अध्ययन"। इस विषय में प्रयुक्त प्राच्य शब्द का अर्थ है - पूर्व (कभी-2 इसका एक अन्य अर्थ प्राचीन भी लिया जाता है) और पाश्चात्य शब्द का अर्थ पश्चिम है। इस प्रकार यह शोध विषय पूर्वी एव पश्चिमी-दोनों दार्शनिक क्षेत्र से सम्बद्ध है। इसी प्रकार इतिहास शब्द का प्रस्तुत सन्दर्भ में मूल अर्थ यह है कि विवेचित समस्या की रूपरेखा का चित्रण - प्राचीन, आधुनिक एव समकालीन - तीनों काल परिदृश्यों में समग्र रूप से होना चाहिये। जबकि शोध-विषय में प्रयुक्त तुलनात्मक शब्द समस्या के बारे में पूर्वी एव पश्चिमी मतों का साथ-साथ

1. मानविकी परिभाषा कोष (दर्शन खण्ड), पृष्ठ - 38

तुलना करते हुये विवेचित करने का निर्देश देता है। इसी प्रकार विश्लेषणात्मक शब्द इस बात को इंगित करता है कि समस्या का स्वरूप सैद्धान्तिक व बौद्धिक है। साथ ही साथ यह शब्द इस बात को भी सूचित करता है कि समस्या को तोड़ करके अलग-अलग कोणों से देखा जाय, जिससे कि इसका वास्तविक स्वरूप स्पष्ट हो सके। जबकि 'अध्ययन' शब्द का अर्थ शोध विषय से सम्बद्ध सम्पूर्ण विवेचना व चिन्तन को सुव्यवस्थित एवं सम्पूर्णता प्रदान करना है जिससे यह ध्वनित हो सके कि समस्या का वास्तविक अर्थों में निरूपण व स्पष्टीकरण हुआ है। ज्ञातव्य है 'दर्शन' शब्द का अर्थ है - 'सत्य का साक्षात्कार' जहाँ सत्य के अन्तर्गत व्यवहारिक व पारमार्थिक सत्य आता है, वही साक्षात्कार के अन्तर्गत ज्ञान प्राप्त करने के साधन (पचइन्द्रियाँ, बुद्धि व अपरोक्षानुभूति) आते हैं।

मेरे इस 'शोध विषय' का केन्द्रीय शब्द है - "कारणता सिद्धान्त"। कारणता सिद्धान्त या कारणतावाद से तात्पर्य यह है कि - "जगत की प्रत्येक वस्तु की उत्पत्ति किसी न किसी कारण से हुयी है और वह कारण भी किसी अन्य कारण का कार्य है"। इसप्रकार कारणता प्रकृति का एक नियम है जिससे जगत की समस्त भौतिक वस्तुएँ संचालित होती हैं। अतः इस सिद्धान्त के अनुसार "प्रत्येक क्रिया, गति, अथवा घटना का कोई न कोई कारण अवश्य है"।¹ यानि दो घटनाओं व क्रियाओं में ऐसा सम्बन्ध जिससे एक के घटने या होने पर, दूसरी का घटना या होना अनिवार्य हो, कारणता सिद्धान्त कहलाता है। इसप्रकार दृष्टिगत होता है कि कारणता, कारण व कार्य के बीच निहित उपादानात्मक सम्बन्ध या निमित्त सम्बन्ध या तार्किक सम्बन्ध का एक नाम है।

उल्लेखनीय है कि 'कारणता-सिद्धान्त' शब्द की मीमांसा में दो

1 मानविकी परिभाषा कोष (दर्शन खण्ड), पृष्ठ - 38

शब्द 'कारण' और 'कार्य' अवश्य वर्तमान रहते हैं अतः इनका अर्थ समझना आवश्यक है। कारण का सामान्य अर्थ होता है "जो कार्य को उत्पन्न करे अथवा जिसमें कार्य को उत्पन्न करने की शक्ति हो।" व्याकरणशास्त्र के अनुसार – "कारण" शब्द कृ धातु से णिच् तथा ल्युट् प्रत्यय लगाकर निष्पन्न होता है। – क+णिच्+ल्युट्=कारण- जो करता है यह उस बात का वाचक है जिससे किसी फल (कार्य) का प्रादुर्भाव होता है और इसलिये इसका कार्य से पहले होना अनिवार्य एवं अवश्यम्भावी है।¹ कारण को परिभाषित करते हुये शब्दार्थ दर्शन में कहा गया है कि – "अपने आप होने वाली जिस क्रिया, बनने वाली जिस परिस्थिति या उत्पन्न होने वाली जिस शक्ति के फलस्वरूप कोई कार्य या परिणाम होता है, वही क्रिया, परिस्थिति, या शक्ति उस कार्य का परिणाम का कारण कहलाती है। जैसे – सृष्टि का कारण ब्रह्म है और धूम का कारण अग्नि है।"² एक अन्य व्याख्या के अनुसार – "येन बिना यन्न भवति तत्, तत्पर्याय हेतु बीजम्"³। अर्थात् जिसके बिना कार्य की उत्पत्ति न हो सके वह कारण है तथा कारण का पर्यायवाची शब्द को हेतु तथा बीज कहा गया है। जबकि मानविकी परिभाषा कोश में कारण को परिभाषित करते हुये कहा गया है कि – "कारण वह सत्ता या शक्ति है, जिससे परिवर्तन गति या क्रिया सम्भव होती है, वह दशा, स्थिति, तथ्य या वस्तु जो किसी सत्ता के अस्तित्व की, किसी घटना की, या किसी प्रक्रिया की आधार हो या इनमें से किसी के पहले आवश्यक रूप से आती हो – कारण है। जबकि न्यायदर्शन में कारण की सुस्पष्ट वैज्ञानिक परिभाषा इस प्रकार है – "कारण उसे कहते हैं जो अन्यथा सिद्धि से रहित होकर नियत रूप से कार्य के पूर्व में रहता हो"⁴ अतः इन अवधारणाओं के आधार पर कह सकते हैं

1 शब्दार्थ दर्शन (II) पृष्ठ 275

2 वही

3 शब्दार्थ परिचय (द्वितीय खण्ड) पृष्ठ 114

4 तर्कभाषा पृष्ठ – 29, भाषा परिच्छेद – 16

कि कारण, निश्चित रूप से कार्य का पूर्ववर्ती तथा कार्योत्पादकत्व से युक्त होता है।

जहाँ तक 'कार्य' शब्द के अर्थ की बात है तो यह एक सापेक्ष शब्द है जो हमेशा कारण की अपेक्षा रखता है। वस्तुतः कारण से उत्पन्न तत्व को ही कार्य की सजा दी जाती है। कार्य को कारण का फल भी कहा जाता है। तर्कभाषा में कार्य को कारण का नियत पश्चात्कर्ता बताया गया है।¹ यानि कार्य सर्वदा अपने कारण का नियत-परवर्ती होता है। जैसे - घट कार्य है जो सदैव मृत्तिका रूप कारण का परवर्ती होता है।

इस प्रकार शोध-विषय का मूल अर्थ यह है कि "पूर्वी (भारतीयमत) और पश्चिमी दोनों दर्शनों में किसी घटना से सम्बद्ध कारण व कार्य के बीच निहित बहुआयामी सम्बन्धों का तुलनात्मक व बहुकोणीय (विश्लेषणात्मक) अध्ययन करना तथा यह अध्ययन प्राचीन, आधुनिक एवं समकालीन - तीनों कालावधियों के चिन्तन के परिप्रेक्ष्य में होना चाहिये।

१.२ विषय का महत्व

हम अपने सामान्य अनुभव में देखते हैं कि "कारणतावाद" चिन्तन के हर क्षेत्र में यथार्थ ज्ञान प्राप्ति का एक अनिवार्य साधन होता है। विज्ञान तथा दर्शन-चिन्तन की ये दोनों विधायें सत्य का अन्वेषण करने के लिये सतत प्रयत्नशील हैं और यह अन्वेषण कारणतावाद पर ही आधारित है। विज्ञान ने कार्यकारण सिद्धान्त को अपनाकर अनेक ऐसी घटनाओं को जिन्हें हम अज्ञेय या दैवी समझते थे, - के स्वरूप के विवेचन का प्रयास किया है। यह सिद्धान्त इतना उपयोगी और आवश्यक सिद्ध हुआ है कि वर्तमान विज्ञान अनेक घटनाओं व वस्तुओं के कारण की गवेषणा करना अपना मुख्य ध्येय मानता है।

1 अन्यथासिद्ध नियत पश्चात्भावित्व कार्यत्वम् - तर्कभाषा पृष्ठ 21

उल्लेखनीय है कि कारणता सिद्धान्त का महत्व केवल दर्शन में ही नहीं वरन् सामान्य मानवीय व्यवहार, और सभी प्रकार के विज्ञानों (चिकित्सा शास्त्र, भौतिकशास्त्र, रसायन शास्त्र आदि) के चिन्तन में भी वर्तमान है, क्योंकि इसको नकारने का मतलब अराजकतावाद को स्वीकार कर लेना होगा। यदि भारतीय दर्शन के व्यवहारवादी पक्ष के आइने से देखे तो यह स्पष्ट होता है कि बिना कारणता को स्वीकार किये न तो हमारे दुख की निवृत्ति ही संभव होगी और फलस्वरूप मोक्ष या ब्रह्म ज्ञान असम्भव हो जायेगा। अतः हम कह सकते हैं कि दर्शन ही नहीं समस्त मानवीय चिन्तन और व्यवहार का आधार कारणता सिद्धान्त है और इसप्रकार ऐसे बिन्दु (विषय) पर शोध करना अत्यन्त महत्वपूर्ण एवं उपादेय है।

१.३ वर्गीकरण -

जैसा कि हम जानते हैं प्राच्य एवं पाश्चात्य - दोनों दर्शनो में प्रारम्भ काल से ही इस विषय पर अनुशीलन होता आ रहा है। प्राच्य दर्शन के प्रारम्भिक रचना वेद व उपनिषद् में कारणता का विस्तृत विवेचन मिलता है, और बाद के दार्शनिक सम्प्रदायो (चार्वाक, बौद्ध, जैन, साख्य, योग, न्याय वैशेषिक, मीमांसा, वैष्णव वेदान्त और अद्वैत वेदान्त में) में तो इस समस्या पर गम्भीर वैज्ञानिक अनुशीलन हुआ है। जबकि पाश्चात्य दर्शन में माइलेशियन सम्प्रदाय से लेकर प्लेटो तक कारणतावाद का कोई व्यवस्थित चिन्तन देखने को नहीं मिलता। सर्वप्रथम पाश्चात्य दर्शन में इस समस्या पर व्यवस्थित चिन्तन करने का श्रेय अरस्तू को जाता है। पुनः अरस्तू से लेकर आधुनिक दर्शन के उन्मेष होने तक इस समस्या पर कोई गम्भीर चिन्तन नहीं हुआ। किन्तु आधुनिक दर्शन की अनुभववादी परम्परा में आने वाले ह्यूम ने इस सिद्धान्त पर गम्भीर अनुशीलन कर एक ऐसा दृष्टिकोण प्रस्तुत किया कि जिससे दर्शन व विज्ञान दोनों में इस समस्या पर गम्भीर बहस प्रारम्भ हो गयी। ह्यूम के बाद

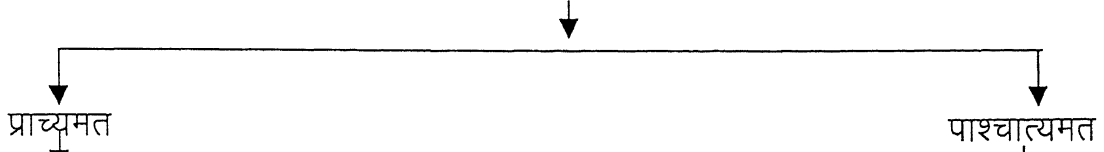
अनुभववादी मिल भी इस समस्या पर मौलिक चिन्तन रखा। लेकिन ह्यूम व मिल के आनुभविक दृष्टिकोण के विपरीत काण्ट ने एक प्रागनुभविक दृष्टिकोण प्रस्तुत किया, जिसे चिन्तन जगत में काफी स्वीकृति मिली। जबकि समकालीन पाश्चात्य दर्शन में भाषा-विश्लेषण के दर्शन के केन्द्र में आने के बावजूद इसपर बहुत सारे दार्शनिकों ने चिन्तन किया, जैसे – ब्रेडले, टेलर, ए.सी. ईविंग, बर्ट्रैंड रसेल, एल०एस० स्टेबिंग, एस० अलेक्जेंडर, सी.डी. ब्राड, जेम्स वार्ड, आइन्स्टीन आदि।

लेकिन ध्यान देने योग्य बात यह है कि प्राच्य एवं पाश्चात्य दोनों दर्शनों में इस समस्या के विवेचन के ढंग में भिन्नता दिखती है। जहाँ प्राच्य दर्शन (भारतीय दर्शन) में कारणतवाद पर विचार इस प्रकार होता है कि – 'क्या कार्य अपने कारण में उपादानात्मक रूप से सत् (उपस्थित) है अथवा नहीं' ? चार्वाक और बौद्धों को छोड़कर लगभग सभी भारतीय दार्शनिक इस समस्या पर इसी ढंग से विचार करते हैं। ज्ञातव्य है कि चार्वाक कारण व कार्य के बीच के अनिवार्य सम्बन्ध (व्याप्ति) का खण्डन करता है, और बौद्ध अपनी विवेचना में यह दिखाने का प्रयास करते हैं कि 'कारण के होने पर कार्य होता है' (इसके होने पर यह होता है-प्रतीत्यसमुत्पाद)। यह और बात है कि बौद्धों के विभिन्न सम्प्रदाय इस बात की विवेचना अपने-अपने मतों के अनुकूल करने का प्रयास करते हैं।

जबकि पाश्चात्य दर्शन में इस समस्या का केन्द्रीय स्वरूप यह है कि (अस्तु को छोड़कर) कारण व कार्य के बीच कैसा सम्बन्ध है ? क्या कारण और कार्य के बीच अनिवार्य सम्बन्ध है या सम्भाव्य ? आनुभविक दृष्टिकोण वाले सम्भाव्य मानते हैं और प्रागनुभविक दृष्टिकोण वाले अनिवार्य मानते हैं। समकालीन विज्ञान व दर्शन में इस बात पर विवाद व चिन्तन जारी है। अब हम कारणता के सन्दर्भ में प्राच्य व पाश्चात्य मतों की मीमांसा करेंगे, किन्तु इस

मीमांसा से पूर्व प्राच्य एव पाश्चात्य दर्शनो मे कारणता विषयक मतों का ढाँचागत वर्गीकरण निम्न है -

कारणता सिद्धान्त



प्राच्यमत

पाश्चात्यमत

मध्वाचार्य

सत्कार्यवाद

असत्कार्यवाद
न्याय, वैशेषिक,
प्रभाकर मीमांसा

सदसत्कार्यवाद
जैन, कुमारिल
मीमांसा

असत्कारणवाद
वैभाषिक
सौतान्तिक
विज्ञानवादी
शून्यवादी

सत्कार्यवाद वभाववाद आकस्मिकवाद

परिणामवाद

विवर्तवाद

वृत्तिपरिणामवाद
ब्रह्मपरिणामवाद
चिदचित्परिणामवाद
मध्वाचार्य ★
साख्य, योग, विशिष्टाद्वैत (रामानुज)
मध्वाचार्य द्वैताद्वैत (निम्बार्क)
शुद्धाद्वैत (बल्लभ)
अचिन्त्यभेदाभेद (चैतन्य)

शकरपूर्व
वशिष्ट,
गौडपाद

शकर

शकरोत्तर
सुरेश्वर
विद्यारण्य
प्रकाशानन्द
चित्सुख
श्रीहर्ष

प्राचीनमत

आधुनिक मत

समकालीनमत

अरस्तू,

ह्यूम, मिल
और काण्ट

आभास-सिद्धान्त

नियमितता सि०

अनुलाग सि०

सक्रियता

इसके लिए देखे प्रस्तुत शोध प्रबन्ध का
उपसंहार अध्याय

ब्रेडले, टेलर

बर्ट्रण्ड रसेल

ए सी. ईविंग

लाक, बक्

खण्ड (अ)

प्राच्यमत

अध्याय २

अकारणवाद

भारतीयचिन्तन धारा में भौतिकवाद किसी न किसी रूप में सदैव दृष्टिगत होता है किन्तु यहाँ भौतिकवाद का वास्तविक प्रतिनिधि चार्वाक को ही माना जाता है। यह अपनी ज्ञानमीमासा के अनुरूप ही तत्त्व मीमासा व आचार मीमासा का प्रतिपादन करता है। चूँकि यह अपनी ज्ञानमीमासा में प्रत्यक्ष को ही एक मात्र प्रमाण स्वीकार करता है, इसीलिये तत्त्वमीमासा में चार भूतों की सत्ता और आचारमीमासा में सुखवाद को मानता है। ये केवल प्रत्यक्ष को ही एक मात्र प्रमाण मानते हैं¹ और अनुमान, शब्द आदि प्रमाणों का खण्डन करते हैं। चूँकि भारतीय दर्शन में अनुमान का आधार व्याप्ति-सम्बन्ध माना जाता है, इसलिये चार्वाक अनुमान के खण्डन के लिए व्याप्ति सम्बन्ध पर प्रहार करते हैं। उल्लेखनीय है कि कारण-कार्य सम्बन्ध-व्याप्ति सम्बन्ध का ही एक प्रकार मात्र है²। अतः इनके द्वारा व्याप्ति के खण्डन में कारणता का खण्डन स्वतः स्पष्ट है।

व्याप्ति का खण्डन करते हुये चार्वाकियों का कहना है कि केवल कुछ दृष्ट क और कुछ दृष्ट ख में साहचर्य सम्बन्ध के ज्ञान से हम निष्कर्ष नहीं निकाल सकते कि 'सभी क' और 'सभी ख' में नियत साहचर्य सम्बन्ध या व्याप्ति सम्बन्ध है। हम कई स्थलों पर धुआँ और आग को साथ-2 देख सकते हैं किन्तु वर्तमान काल के ही ऐसे सभी स्थलों को देखना सम्भव नहीं है। साथ ही भूत और भविष्य में भी धुआँ व आग साथ-साथ होंगे, इस बात का निरीक्षण तो पूरी तरह असम्भव है। अतः प्रत्यक्ष से व्याप्ति सिद्ध नहीं हो सकती है।

किन्तु इस विचार के विरोध में नैयायिकों का उत्तर हो सकता है कि यद्यपि सभी धूमवान एवं बहिमान पदार्थों को देखना हमारे लिये सम्भव नहीं है,

1 प्रत्यक्षमेव प्रमाणम् – बृहस्पति सूत्र

2 भारतीय दार्शनिक समस्याएँ – डा० नन्दकिशोर शर्मा, पृष्ठ 111

फिर भी हम उनके सामान्य वर्गों—धूमत्व व वहित्व को अवश्य ही देख सकते हैं। अतः समस्त धूमवान् एव वहिमान पदार्थों को देखने के बजाय, केवल एक ही स्थल पर धूमत्व व वहित्व के सम्बन्ध को देखकर व्याप्ति की स्थापना की जा सकती है। इसके विरोध में चार्वाक कहते हैं कि वस्तुतः प्रत्यक्ष के द्वारा धूमत्व व वहित्व का ज्ञान ही नहीं सकता है। इनका कहना है कि धूमत्व तो एक जाति या सामान्य है जो सभी धूमवान् पदार्थों में विद्यमान रहता है। अतः जब तक सभी धूमवान् पदार्थों का प्रत्यक्ष नहीं होगा तबतक उनके सामान्य का ज्ञान होना असम्भव है। चूँकि सभी धूमवान् पदार्थों का प्रत्यक्ष एक ही स्थल पर सम्भव नहीं है, अतः व्याप्ति की कल्पना निर्मूल है। जो जहाँ है वह वही है, अन्यत्र की वस्तु से उसका सम्बन्ध नहीं है। जो जिस समय है वह उसी समय है। अतः दो भावों की व्यापित उनके विभिन्न देशकाल में स्थित होने के कारण सम्भव नहीं है —

यो यत्रैव स तत्रैव यो यदैव तदैव सः ।
न देशकालयो व्याप्तिर्भावानामिह विद्यते ॥¹

इसीप्रकार चार्वाकियों का कहना है कि व्याप्ति को अनुमान के आधार पर भी सिद्ध नहीं किया जा सकता है, क्योंकि अनुमान स्वयं व्याप्ति पर ही निर्भर है। पुनः शब्द से भी व्याप्ति सिद्ध नहीं हो सकती क्योंकि शब्द स्वयं में कोई प्रमाण नहीं है। साथ ही यदि शब्द को प्रमाण मानकर यह कहा जाय कि अनुमान सदा शब्द प्रमाण पर निर्भर है तो फिर कोई भी व्यक्ति अपने आप से अनुमान कर ही नहीं सकता है। इससे यह सिद्ध होता है कि अनुमान की प्रमाणिकता किसी भी प्रमाण के आधार पर युक्तिसंगत नहीं कही जा सकती है। पुनश्च, यदि अनुमान से किसी विशेष वस्तु का ज्ञान होता है तो वह अनुमान नहीं है, क्योंकि अनुमान का विषय सामान्य होता है। किन्तु यदि हम अनुमान का विषय सामान्य माने तो अनुमान में, सिद्धसाध्यता का दोष², आ जाता है। इस प्रकार चार्वाक यह दिखाते हैं कि प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द आदि किसी भी प्रमाण से व्याप्ति सम्बन्ध को

1 भारतीय दर्शन का सर्वेक्षण — प्रो० सगम लाल पाण्डेय, पृष्ठ-68

2 विशेषेऽनुगमाभावात् सामान्ये सिद्धसाधनात् ।
अनुमाभगपकेस्मिन् निमग्ना वादिदन्ति ॥

शालिकनाथ, प्रकरणपत्रिका में उद्धृत, पृष्ठ-71

सिद्ध नहीं किया जा सकता है और इस व्याप्ति के खण्डन से कारण कार्य सम्बन्ध

स्वतः खण्डित हो जाता है।

तो प्रश्न उठता है कि ऐसे व्याप्ति सम्बन्ध जो नियत व साहचर्य युक्त होता है, की कल्पना हम क्यों कर लेते हैं ? इस सन्दर्भ में चार्वाको का कहना है कि अनेको अवसरों पर दो घटनाओं का साहचर्य यह प्रत्याशा प्रकट करता है कि वे सदैव एक साथ घटित होंगे।¹ भले ही यह साहचर्य हजारों विषयों में दिखायी दे किन्तु अन्य विषयों में व्यभिचार की सम्भावना हो सकती है।² इसीप्रकार कारण-कार्य सम्बन्ध की विवेचना करते हुये ये कहते हैं कि — जब हम दो घटनाओं को साथ-2 घटते हुये देखते हैं तो इसका यह अर्थ नहीं है कि पहला दूसरे का कारण है, क्योंकि उपाधि के रूप में अदृष्ट भ्रम की सम्भावना सदैव बनी रहती है। जैसे अग्नि और धुँएँ के विषय में यह नहीं कहा जा सकता है कि यह केवल अग्नि ही है जो धुँएँ का कारण है क्योंकि आर्द्रता की उपस्थिति भी धुँएँ के लिये आवश्यक है। वस्तुतः इस प्रकार की उपाधियाँ सभी विषयों में हो सकती हैं, जिनका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता। अतः प्रत्यक्ष के आधार पर हम गारन्टी नहीं दे सकते कि कारण व कार्य के बीच का सम्बन्ध पूर्णतया उपाधि-रहित है। फलतः प्रत्यक्ष के आधार पर नियत व अनौपाधिक सम्बन्ध यानि कारण-कार्य सम्बन्ध को स्वीकार नहीं किया जा सकता है।

किन्तु व्याप्ति और कारण-कार्य सम्बन्ध का खण्डन करने के बावजूद भी चार्वाकों को हेतुवादी कहा जाता है। इसका कारण यह है कि चार्वाको ने हेतु की प्रत्यक्षमूलकता पर बल दिया है और प्रत्यक्षमूलक हेतुओं के अतिरिक्त, अन्य हेतुओं को नहीं मानते हैं। पाश्चात्य दर्शन की भाषा में कहें तो ये अनुभववादी या प्रत्यक्षवादी हैं और इस आनुभविक ससार में घटने वाली घटनाओं व परिवर्तन की

1 जयन्त न्यायमजरी, प० सूर्यनारायण शुक्ल द्वारा सम्पादित,
चौखम्मा संस्कृत सीरीज, बनारस, पृष्ठ-111

2 वही

व्याख्या के लिये बाध्य होते हैं। इस व्याख्या के निमित्त वे अपना कारणता सिद्धान्त प्रस्तुत करते हैं, जिसे **अकारणवाद** के नाम से सम्बोधित किया जा सकता है। चूँकि वास्तविक रूप में इस सम्प्रदाय में कारण-कार्य भाव का कोई स्थान नहीं है, अतः व्यवहार की व्याख्या के निमित्त प्रस्तुत इसके दृष्टिकोण को अकारणवाद कहना उचित ही है। इस अकारणवाद के तीन रूप दृष्टिगत पड़ते हैं —

- 1 कालवाद
- 2 स्वभाववाद
- 3 आकस्मिकवाद या यदृच्छावाद

२.१ कालवाद :

इस सिद्धान्त के अनुसार काल ही ससार के समस्त पदार्थों का मूलकारण है और इस काल के अभाव में अनेक सामग्रियों के होते हुये भी ससार का अस्तित्व असम्भव है। वरदराज मिश्र¹ का कहना है कि सभी सामग्रियों के होते हुए भी किसी भी कार्य की उत्पत्ति तब तक नहीं होती, जब तक कि उसका निश्चित समय नहीं आ जाता है। अतः काल ही सृष्टि का एक मात्र कारण है। इस मत का उल्लेख ईश्वरकृष्ण ने साख्यकारिका² में, वात्स्यायन ने कामसूत्र³ में, गौडपाद ने कारिका⁴ में और उदयोत्कर ने न्यायवार्तिक⁵ में किया है। उल्लेखनीय है कि शंकराचार्य ने अपने श्वेताश्वतर-उपनिषद् के भाष्य में इस काल शब्द का अर्थ स्वभाव बतलाया है और पदार्थों की उत्पत्ति का कारण उनकी स्वाभाविक शक्ति को ही बतलाते हैं। वस्तुतः इस दर्शन में घटनाओं की व्याख्या के लिये किसी ईश्वर या ब्रह्म की आवश्यकता नहीं है। अतः इसमें

1 कुसुमाजलिबोधिनी, पृष्ठ-8 (सरस्वती भवन संस्करण)

2 साख्यकारिका, 50

3 कामसूत्र, 2-35-37

4 गौडपाद कारिका, 8

5 न्यायवार्तिक 4-1-21

कारण- कार्य भाव की मूलभावना का अभाव दिखता है।

२.२ स्वभाववाद :

स्वभाववाद के अनुसार जिस वस्तु का जैसा स्वभाव होता है, वह वस्तु वैसे ही कार्य को उत्पन्न करती है। जैसे अग्नि का स्वभाव है जलना, पानी का स्वभाव है नीचे की ओर बहना। वस्तुतः इस कार्य के पीछे किसी अप्रत्यक्ष शक्ति का कारण मानने की आवश्यकता नहीं है। इस स्वभाव का अर्थ स्पष्ट करते हुये शंकराचार्य कहते हैं कि – पदार्थानां प्रतिनियत शक्तिः अर्थात् किसी पदार्थ की नियत शक्ति को स्वभाव कहते हैं। जैसे कटि में तीक्ष्णता स्वतः उद्भूत होती है। इस मत के अनुयायी प्रायः कहा करते हैं कि – मयूरो को इतना रगबिरगा किसने पैदा किया, कोकिल की वाणी किसने इतनी मीठी बनायी—इन सब का कारण स्वभाव के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता है।¹ ये जगत की उत्पत्ति तथा विनाश का मूलकारण स्वभाव को ही मानते हैं और यह वस्तुस्वभाव ही जगत की कमी विचित्रता का मूलकारण है, दूसरा कुछ भी नहीं।²

ध्यातव्य है कि शंकरानन्द ने स्वभाव की व्याख्या एक विशिष्ट वस्तु द्वारा एक विशिष्ट कार्य का उत्पन्न करने वाली शक्ति के रूप में की है। जबकि अमलानन्द का कहना है कि स्वभाव उस तत्व की भाँति है, जिसका अस्तित्व तब तक रहता है जब तक वस्तु अस्तित्व में रहती है। जैसे – साँस तब तक चलती रहती है जब तक मनुष्य जीवित रहता है। अतः जीवित व्यक्ति का साँस लेना स्वभाव ही है।³ सर्वदर्शन संग्रह में भी स्वभाववाद की विस्तृत विवेचना

1 शिखिन चित्रयेत को वा कोकिलान् क प्रकूजयेत् ।
स्वभावव्यतिरेकेण विद्यते नात्र कारणम् ॥

– सर्वसिद्धान्त संग्रह, लोकायत प्रकरण श्लोक – 51

2 अपरे लोकायतिका स्वभाव जगत कारणमाहु ।
स्वभावादेव जगद् विचित्र-मुत्पद्यते, स्वभावतो विलययाति ॥

– भट्टटोत्पल – बृहत्सहिता 1/7 की टीका

3 सर्वदर्शनसंग्रह भाग-1, न्यायकुसुमाजलि के भाष्यप्रकाश और बांधनी में भी पृष्ठसं० -58 में उद्धृत ।

मिलती है। यहाँ पर भाग्य की अवधारणा का खण्डन करते हुये बताया गया है कि सांसारिक वस्तुएँ स्वभावतः उत्पन्न होती हैं। अग्नि उष्ण है, जलशीतल, और प्रातःकाल की वायु शीतल स्पर्शवाली होती है – वस्तुतः इस प्रकार की विचित्रता अपने स्वभाव के अनुरूप ही उत्पन्न होती है।¹ इसीप्रकार चार्वाकियों का कहना है कि कुछ वस्तुएँ नित्य हैं, कुछ वस्तुएँ अनित्य हैं, तथा कुछ अन्य वस्तुएँ विचित्र स्वभाव की हैं। वस्तुतः वस्तुओं की विचित्रताएँ उनमें अन्तर्निहित स्वभावों के द्वारा नियन्त्रित होती हैं।²

किन्तु चार्वाक दर्शन का स्वभाववाद का सिद्धान्त भारतीय दर्शन में कटुआलोचना का विषय रहा है। चार्वाक एक मात्र प्रत्यक्ष को ही प्रमाण मानता है और इसी के आधार पर कारणता सिद्धान्त का खण्डन करता है। किन्तु कोई वस्तु प्रत्यक्ष गोचर नहीं है तो इसका तात्पर्य यह नहीं है कि वस्तु की सत्ता ही नहीं है। एक दार्शनिक की दृष्टि स्थूल जगत तक ही सीमित नहीं रह सकती है। ज्ञातव्य है कि चार्वाक अनुमान प्रमाण का खण्डन करता है किन्तु चार्वाक को छोड़कर शेष सभी भारतीय दार्शनिक अनुमान की प्रामाणिकता को स्वीकार करते हैं। समस्त विचार, वाद-विवाद, सिद्धान्त आदि अनुमान के द्वारा ही सिद्ध किये जाते हैं। विचार अमूर्त विषय है, अतः इनका प्रत्यक्ष नहीं हो सकता है। वस्तुतः जिस प्रत्यक्ष की प्रामाणिकता की चार्वाक दुहायी देता है वह भी कभी-² प्रमाणित नहीं होता है। यदि प्रत्यक्ष सदैव प्रमाणित होता तो फिर हमें भ्रम क्यों होता ? हम आँख फाड़-फाड़कर देखते हैं कि पृथ्वी स्थिर है और सूर्य चक्कर काटता है, – जो सही नहीं है। इसीप्रकार रेल लाइन की पटरी को हम दूर सटते हुये देखते हैं, जो सही नहीं है। वास्तव में शुद्ध प्रत्यक्ष तो सम्भव ही नहीं है, क्योंकि शुद्ध प्रत्यक्ष निर्विकल्प सवेदन मात्र है जो शायद पशुओं को होता हो।³

1 अग्नि उष्णो जल शीत शीतस्पर्शस्तयानिल ।

केनेद चित्रित तस्मात् स्वभावात् तद् व्यवस्थिति ॥

– वही, पृष्ठ वही

2 वही

3 चन्द्रधर शर्मा . एक क्रिटिकल सर्वे आफ इण्डियन फिलोसफी, राइटर एण्ड कम्पनी ग्रेट ब्रिटेन, पृष्ठ – 44

उल्लेखनीय है कि नैयायिको ने कारणता की प्रमाणिकता को व्यवहार व परमार्थ दोनों में स्वीकार किया है। रघुनाथ शिरोमणि ने कारणता के विषय में प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द तीनों प्रमाण स्वीकार किया है।

किन्तु चार्वाकियों का कहना है कि स्वभाववाद को स्वीकार किये बिना कारणता की व्याख्या सम्भव नहीं हो सकती है। क्योंकि किसी विशिष्ट कारण से किसी विशिष्ट कार्य का निर्धारण वस्तु के स्वभाव से ही होता है। तन्तु ही पट उत्पन्न करते हैं, मृत्तिका नहीं। इसीप्रकार तिल से ही तेल निकलता है, बालू से नहीं। इस प्रकार ये स्वभाववादी यह सिद्ध करते हैं कि बिना स्वभाववाद को स्वीकार किये कारणता का कोई सिद्धान्त प्रतिपादित नहीं किया जा सकता है। इनका कहना है कि नैयायिक भी जगत के नानात्व की व्याख्या बिना स्वभाव को स्वीकार किये नहीं कर सकते हैं। वस्तुतः प्रत्येक वस्तु का अपना एक विशिष्ट स्वभाव व स्वरूप है और ऐसा मानने पर ही हम उनकी पृथक् सत्ता का निर्धारण कर सकते हैं।¹

ज्ञातव्य है, स्वभाववाद का अर्थ है कि – 'वस्तु का कारण वस्तु के स्वभाव में ही निहित है, अलग से कारण खोजने की आवश्यकता नहीं है।' परन्तु गहरायी से विचार किया जाय तो चार्वाक भी वस्तु और वस्तु का स्वभाव—दो पदार्थों को मानता है तथा इन दोनों के बीच के सम्बन्ध की व्याख्या बिना कारणता सिद्धान्त स्वीकार किये, नहीं की जा सकती है। साथ ही स्वभाववाद को मानते हुये भी कारण व कार्य के बीच नियत व अनौपधिक (कारणता का वास्तविक सम्बन्ध) सम्बन्ध मानने में कोई विरोध नहीं है। किन्तु स्वभाववाद को मानने व कारण—कार्य के बीच नियत अनौपधिक सम्बन्ध न मानने में विरोध है, क्योंकि इससे व्यवहार में बाधा हो सकती है। यदि हम भोजन और भूख निवृत्ति के कारण कार्यभाव को नहीं जानते तो हम भूख लगने पर कभी भी भोजन करने के लिये प्रवृत्त नहीं हो सकते थे। हम कोई भी कार्य करते हैं तो

1 उदयन – न्यायकुसुमाजलि (संस्कृत भाष्यो के सहित)

किसी न किसी उद्देश्य की पूर्ति के लिये करते हैं। अमुक कार्य करने से अमुक फल मिलेगा – इस प्रकार के ज्ञानोपदान का निर्णय हम कारणता के आधार पर ही करते हैं। अतः स्वभाववाद एक स्वीकार्य सिद्धान्त नहीं कहा जा सकता है।

2.3 आकस्मिकवाद :

इस सिद्धान्त के अनुसार पदार्थों की उत्पत्ति स्वतः ही बिना किसी कारण के अकस्मात् होती है। इस मत का स्वभाववाद से इस बिन्दु पर साम्य है कि कारण व कार्य के बीच कोई नियत-अनौपाधिक सम्बन्ध नहीं है। वस्तुतः चार्वाक के इस प्रकार के मत का उल्लेख हमें श्वेताश्वतर उपनिषद् और कुछ अन्य दार्शनिक कृतियों में मिलता है, जहाँ इन्हें विरोधियों का मत बताकर खण्डन किया गया है। **आचार्यशंकर** आकस्मिकवाद या यद्दृच्छावाद की व्याख्या आकस्मिक उत्पत्ति के सिद्धान्त के रूप में की है, जबकि **शंकरानन्द** ने दो घटनाओं के आकस्मिक संयोग के रूप में इसकी व्याख्या की है। इसी प्रकार **अमलानन्द** ने यद्दृच्छावाद की व्याख्या उस सिद्धान्त के रूप में की है जिसके अनुसार कार्य की उत्पत्ति किसी भी समय बिना किसी नियत कारण की अपेक्षा के होती है।¹ **हरिदास भट्टाचार्या** ने भी इसकी व्याख्या उस सिद्धान्त के रूप में की है जिसके अनुसार कार्य बिना किसी कारण की अपेक्षा किये अकस्मात् अस्तित्व में आ जाता है।²

उपर्युक्त विवेचनाओं से यह ध्वनित होता है कि इस सिद्धान्त को स्वीकार करने पर किसी भी प्रकार का नियम, अनुभव, ज्ञान प्रगति आदि का कोई मतलब नहीं रह जायेगा। यहाँ तक कि इन्हीं का सिद्धान्त – ऋण कृत्वा घृतं पिबेत् – भी कोई अर्थ व्यक्त नहीं कर सकता क्योंकि घी पीने से शरीर पुष्ट या आयु बढ़ेगी, निश्चित रूप से सिद्ध नहीं हो सकता है। इस प्रकार हमारा पारिवारिक जीवन

1 नियत-निमित्तम् अनपेक्ष्य यदा-कदाचिद् प्रवृत्त्युदयो यद्दृच्छा।

- कल्पतरु, -2/1/33

2 अकस्माद् एव भवति, न किञ्चिद् अपेक्षकार्यम्।

-न्यायकुसुमाजलि पर हरिदास भट्टाचार्या की टीका, पृष्ठ - 33

भी अनियमितता से घिरकर दूभर हो जायेगा। वस्तुतः यदृच्छावाद एक प्रकार का अराजकतावाद है जहाँ व्यवस्था नाम की कोई चीज नहीं दिख सकती है। उल्लेखनीय है कि यह स्वभाववाद से भी घातक सिद्धान्त है क्योंकि स्वभाववाद में स्वभाव को ही पदार्थ की उत्पत्ति एवं स्थिति का कारण माना जाता है जबकि यदृच्छावाद में पदार्थ की उत्पत्ति बिना किसी कारण के ही मानी जाती है। इस प्रकार यहाँ नियम नाम की कोई चीज नहीं रहती है।

ध्यातव्य है, उदयनाचार्य ने अपनी न्यायकुसुमान्जलि,¹ में 'अकस्मात्' शब्द के पाँच अर्थों की चर्चा कर, इस सिद्धान्त के खण्डन का प्रयास किया है। ये पाँच अर्थ अधोलिखित हैं –

- 1 उत्पत्ति बिना कारण के होती है
- 2 उत्पत्ति का निषेध
- 3 उत्पत्ति स्वयं हो सकती
- 4 उत्पत्ति वन्ध्यापुत्रादि मिथ्या पदार्थों से होती है
- 5 उत्पत्ति स्वभाव से होती है

उदयनाचार्य का कहना है कि बिना कारण से कार्य की उत्पत्ति मान लेने पर यह शका उठती है कि क्यों नहीं सतत कार्य की उत्पत्ति होती है। यदि बिना कारण के कोई कार्य हो सकता है तो उसे किसी भी समय में होना चाहिये, किन्तु वह निश्चित समय पर ही उत्पन्न होता है, अतः इसका अर्थ यही है कि कार्य का कोई पूर्ववर्ती कारण अवश्य है।

इसीप्रकार उत्पत्ति का निषेध भी हम नहीं कर सकते क्योंकि उत्पत्ति प्रत्यक्ष सिद्ध है। जब हम पान, कत्था, सुपारी व चूना से वीणापान बनाते हैं तो लालिमा की उत्पत्ति प्रत्यक्षतः सिद्ध होती है। प्रायः हम दैनिक जीवन में देखते हैं

1 हेतुभूतिनिषेधो न स्वानुपाख्यविधिर्न च।
स्वभाववर्णना नैवमवधेर्नियतत्वत ॥

कि निश्चित समय मे ही कार्य की उत्पत्ति होती है, उसके पूर्व नहीं। जो कार्य पहले अस्तित्ववान नहीं था, वह बाद मे कैसे अस्तित्ववान हो जाता है – इस प्रश्न का उत्तर कारणता के आधार पर ही दिया जा सकता है।

पुन 'कार्य स्वयं उत्पन्न होता है' – ऐसा मानना भी ठीक नहीं है। यदि कार्य स्वयं उत्पन्न होता है तो उसे सदैव उत्पन्न होना चाहिये। किन्तु कार्य स्वयं अपना कारण नहीं हो सकता है क्योंकि कारण अपने कार्य का पूर्ववर्ती होता है। वस्तुतः एक ही वस्तु अपना पूर्ववर्ती और परवर्ती – दोनो नहीं हो सकती है। वैसे व्यवहार मे भी कार्य को स्वयं अपनी उत्पत्ति का कारण के रूप मे नहीं देखा जाता है। व्यवहार मे हम देखते है कि अगूर से शराब की उत्पत्ति होती है, न कि शराब से अगूर की।

किन्तु यदि 'अकस्मात्' का चौथा अर्थ ले यानि उत्पत्ति बन्ध्यापुत्र जैसे मिथ्या पदार्थों से होती है तो भी तार्किकता की माँग पूरी नहीं होती है। यदि असत् से ही कार्य की उत्पत्ति होती है तो असत् के सर्वत्र व सब काल मे उपस्थित होने के कारण कार्य की उत्पत्ति सतत् होनी चाहिये। किन्तु ऐसा क्यों नहीं होता है ? क्यों निश्चित समय मे ही कार्य की उत्पत्ति होती है ? इन प्रश्नों का उत्तर भी एक मात्र कारणता के आधार पर ही दिया जा सकता है।

'स्वभाव' से भी वस्तु की उत्पत्ति हम नहीं मान सकते। यदि उत्पन्न होना वस्तु का स्वभाव है तो यह स्वभाव वस्तु मे सदैव होना चाहिये। किन्तु ऐसा नहीं होता है, बल्कि एक निश्चित समय मे ही कार्य की उत्पत्ति होती है।

इसप्रकार उदयन ने अनिमित्तिक उत्पत्ति का पाच अर्थ करके अपने एक हेतु से ही उनका खण्डन किया है। वस्तुतः सभी कार्य नियतावधिक देखे जाते है, अतः कार्यो को सहेतुक मानना ही चाहिये। अकस्मात् के पाँचों अर्थों से व्यवहार मे घटने वाली घटनाओं की व्याख्या सम्भव नहीं हो पाती है। बल्कि

प्रत्येक स्थिति में इनकी व्याख्या की आवश्यकता तार्किक रूप से कारणता सिद्धान्त की माँग करती है। अर्थात् कारण कार्य में नियत-अनौपाधिक सम्बन्ध को स्वीकार करना तार्किकता की माँग है। इस प्रकार प्रत्येक कार्य को सकारण मानना आवश्यक है।

किन्तु उदयन के इस दृष्टिकोण के विरोध में चार्वाक का कहना है कि— “वस्तुयें एक निश्चित समय में होती हैं, सतत् नहीं”— यह भी उस वस्तु का स्वभाव ही है। कुछ वस्तुयें आकाश की तरह नित्य सत् होती हैं और कुछ वस्तुयें शशश्रृंग की तरह नित्य असत् होती हैं। किन्तु कुछ वस्तुयें सदसत् होती हैं। वस्तुतः ये ही वस्तुयें उत्पत्ति व स्थिति काल में सत् होती हैं। परन्तु उत्पत्ति के पूर्व या विनाश के बाद ये ही वस्तुयें असत् होती हैं। जैसे घट उत्पत्ति के पूर्व तथा टूट जाने के बाद नहीं रहता किन्तु उत्पन्न हो जाने के बाद रहता है। यह सब भी वस्तुओं का स्वभाव ही है। अतः इसके विषय में ऐसा क्यूँ होता है, प्रश्न करना, उचित नहीं है।

जहाँ तक इन तीनों सिद्धान्तों — कालवाद, स्वभाववाद, अकस्मात्वाद — के मूल्यांकन का सवाल है तो इस सन्दर्भ में बेबाकी से कहा जा सकता है कि ये सभी सिद्धान्त आत्माश्रय दोष से ग्रस्त हैं। अपने मत की स्थापना में ये अपनी ही हत्या कर बैठते हैं। वास्तव में कारणता को बिना स्वीकार किये इसका खण्डन भी नहीं किया जा सकता है। चूँकि चार्वाक कारणता का खण्डन करते हैं अतः इसका अर्थ यह है कि वे कारणता को स्वीकार करते हैं। चाहे कोई भी दार्शनिक सिद्धान्त में भले ही कारणता को अस्वीकार कर दे परन्तु व्यवहार में अस्वीकार नहीं कर सकता है। नागार्जुन एवं श्री हर्ष जैसे नास्तिक दार्शनिक भी

1 (अ) नापि अहेतुत ।

नागार्जुन — भवसक्रान्ति सूत्र, 9/9

(ब) पूर्व सम्बन्ध नियमे हेतुले तुल्य एव ना ॥

श्री हर्ष — खण्डनखण्डखादय — पृष्ठ 681

बिना कारण के कार्य की उत्पत्ति को असम्भव मानते हैं।

इसप्रकार कालवाद, स्वभाववाद और यदृच्छावाद, इन तीनों सिद्धान्तों में ही कारणता सिद्धान्त की मूलभावना का अभाव दिखता है। कालवाद का यह कहना कि जब तक उचित समय नहीं आ जाता, कार्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती – किसी भी प्रयत्न की सभावना को नकार देता है। साथ ही इसमें नियतिवाद की भी बू आती है। किन्तु यदृच्छावाद इससे भी आगे बढ़ते हुये अराजकता का साम्राज्य ही स्थापित कर देता है। इसको स्वीकार करने पर व्यवहार ही असम्भव दिखने लगता है। उल्लेखनीय है कि स्वभाववाद, कालवाद व यदृच्छावाद से श्रेष्ठ सिद्धान्त है क्योंकि कम से कम इसमें व्यावहारिक घटनाओं का कारण **पदार्थ—स्वभाव** को ही माना जाता है। थोड़ी बहुत विभिन्नताओं के बावजूद ये सभी कारणता का खण्डन कर **अकारणवाद** की स्थापना का प्रयत्न करते हैं।

वास्तव में चार्वाकी अपने मत की पुष्टि करके अन्य लोगों में यह विश्वास उत्पन्न करना चाहते हैं कि सभी वस्तुएँ अकारण हैं। यह विश्वास उत्पन्न करना भी एक कार्य है, जिसका कारण है अपने मत की पुष्टि। अतः निर्दिष्ट कार्य की उत्पत्ति कारण विशेष से ही होती है, इस बात से इन्कार नहीं किया जा सकता है। इससे यह स्पष्ट होता है कि कारणता एक निराधार विश्वास मात्र नहीं है, अपितु एक धारणा है जो हमारे विचारों में पूर्णतः समाविष्ट है।



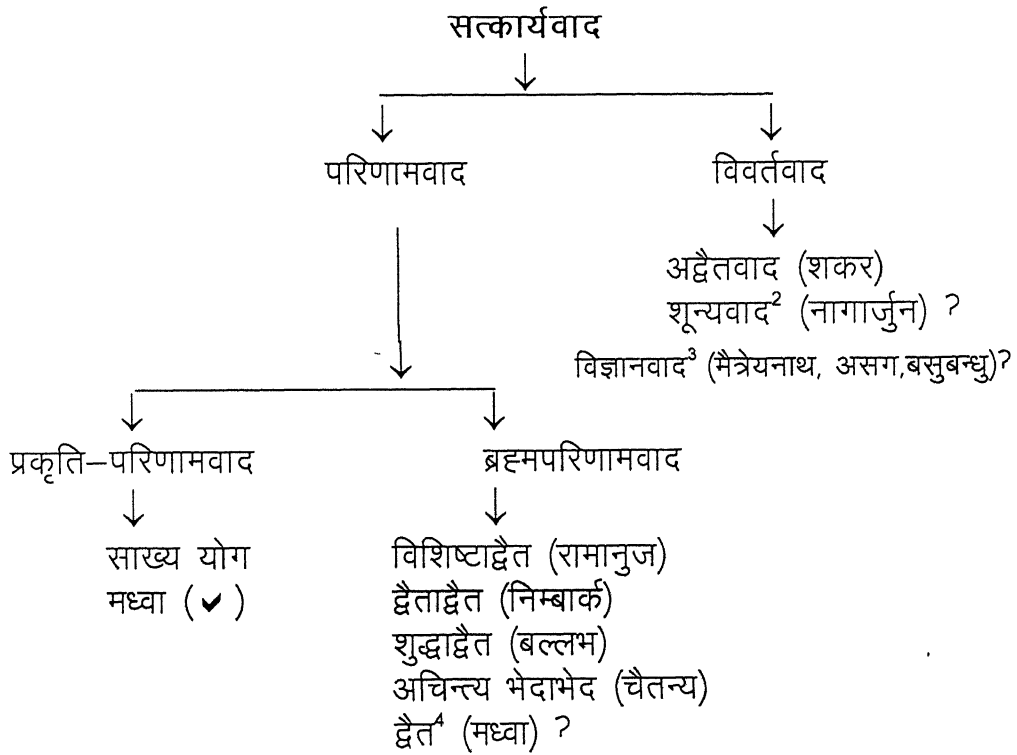
सत्कार्यवाद

सत्कार्यवाद कारणता-विषयक भारतीय चिन्तन का एक केन्द्रीय सिद्धान्त है और भारतीय दर्शन में इस पर व्यापक चिन्तन हुआ है। यह सिद्धान्त मूलतः साख्य-योग, वैष्णववेदान्ती और अद्वैतवेदान्तियों का है। इस सिद्धान्त का मानना है कि कार्य अपनी उत्पत्ति के पूर्व, कारण में सत् होता है और इसी कारण इसे सत्कार्यवादी कहा जाता है। कहने का तात्पर्य यह है कि कार्य, कारण में बीजरूप से अन्तर्निहित रहता है तथा कारण कार्य में स्वभावरूप से विद्यमान रहता है। वस्तुतः यहाँ उत्पाद का अर्थ नवीन उत्पत्ति तथा विनाश का अर्थ सर्वथा विनाश नहीं है, बल्कि यहाँ उत्पत्ति का अर्थ है कि कारण में अव्यक्त रूप से रहने वाले कार्य की व्यक्त रूप से प्रतीति और विनाश का अर्थ है व्यक्त कार्य का पुनः अपने कारण में विलीन हो जाना। उल्लेखनीय है कि यहाँ कार्य कोई नवीन सृष्टि नहीं है बल्कि कारण व कार्य एक ही वस्तु के दो रूप हैं - कारणावस्था अव्यक्त रूप तथा कार्यावस्था व्यक्त रूप है।

किन्तु प्रश्न उठता है कि क्या कारण का कार्य के रूप में परिवर्तन (व्यक्तीकरण) वास्तविक (तात्त्विक) है या अवास्तविक (अतात्त्विक) ? वस्तुतः इस प्रश्न के समाधान में सत्कार्यवाद के दो रूप प्रस्तुत हो जाते हैं जो इस परिवर्तन को वास्तविक (तात्त्विक) मानते हैं उन्हें परिणामवादी कहा जाता है और जो इस परिवर्तन को अतात्त्विक (प्रातीतिक या अवास्तविक) मानते हैं उन्हें विवर्तवादी कहा जाता है (विवर्त = अतात्त्विक परिवर्तन)।¹ ज्ञातव्य है, जहाँ साख्य-योग, रामानुज, निम्बार्काचार्य, बल्लभाचार्य, चैतन्य, श्रीकण्ठ, श्रीपति आदि दार्शनिक परिणामवादी हैं, वही अद्वैतवेदान्ती आचार्य शंकर विवर्तवादी हैं। किन्तु परिणामवाद के भी दो रूप देखने को मिलते हैं - पहला-साख्ययोग के परिणामवाद को प्रकृतिपरिणामवाद और दूसरा वैष्णववेदान्तियों के परिणामवाद को ब्रह्मपरिणामवाद कहते हैं। स्पष्ट है परिणामवाद का यह विभाजन उपादान,

1 भारतीय दर्शन-आलोचन और अनुशीलन. पृष्ठ-141

के आधार पर किया गया है। चूँकि साख्य-योग दर्शन में सृष्टि का उपादान प्रकृति (जडतत्व) है इसलिये इसके सिद्धान्त को प्रकृति परिणामवाद कहते हैं और वैष्णव वेदान्तियों में ब्रह्म को उपादान कारण माना गया है, इसलिये इनके सिद्धान्त को ब्रह्मपरिणामवाद कहा जाता है। इस प्रकार सत्कार्यवाद के विभिन्न प्रकार व रूप हैं, जिसका ढाँचागत विवरण निम्न है—



23 वही, पृष्ठ-141,

—प्रो० सी०डी० शर्मा और कुछ समालोचक बौद्धों के शून्यवाद सम्प्रदाय के कारणताविषयक मत को शून्यताविवर्तवाद तथा विज्ञानवादी सम्प्रदाय के कारणताविषयक मत को विज्ञानविवर्तवाद कहा है। वस्तुतः ऐसा मानना ठीक नहीं है। अतः यहाँ हम विवर्तवाद के अन्तर्गत केवल शकर के दृष्टिकोण को प्रस्तुत करेंगे। वस्तुतः ऐसी समस्या का कारण इन आलोचकों का अद्वैती दृष्टिकोण से बौद्ध दर्शन का मूल्यांकन करना है, जो उचित नहीं है।

4 उल्लेखनीय है कि मध्व ब्रह्म को निमित्त और जड प्रकृति को उपादान कारण मानते हैं, फलतः मध्व को ब्रह्मपरिणामवाद में रखना उचित प्रतीत नहीं हो रहा है। साथ ही, इनका साख्य-योग के प्रकृतिपरिणामवाद की ओर झुकाव दिखता है, पर यह भी मत पूर्णतया ठीक नहीं कहा जा सकता है। फिर भी प्रचलित मतों में सबसे उपयुक्त प्रकृति परिणामवाद ही है, जिसके अन्तर्गत मध्व को रखा जा सकता है।

ध्यातव्य है कि भारतीय दर्शन के कुछ आलोचक शून्यवाद व विज्ञानवाद के कारणताविषयक मत को विवर्तवाद में रख कर क्रमशः शून्यताविवर्तवाद व विज्ञानविवर्तवाद का प्रतिपादन करते हैं। किन्तु इनका यह प्रतिपादन ठीक नहीं दिखता है। वस्तुतः बौद्ध दर्शन के इन दोनों सम्प्रदायों के कारणताविषयक मत के निर्धारण में सर्वप्रथम हमें इस बिन्दु पर विचार करना चाहिये कि इस दर्शन का केन्द्रीय सिद्धान्त क्या है और वह कौन सा सिद्धान्त है जो कारणता से सीधे ताल्लुक रखता है। निश्चय ही इस प्रश्न का उत्तर यह है कि क्षणभंगवाद व प्रतीत्यसमुत्पाद— बौद्ध दर्शन के केन्द्रीय सिद्धान्त है, जिसे किसी न किसी रूप में सभी बौद्ध दार्शनिक स्वीकार करते हैं। मेरा मानना है कि बौद्धदर्शन में कारणता सम्बन्धी अवधारणा अन्य भारतीय दर्शनों से मौलिक रूप से भिन्न है क्योंकि जहाँ अन्य भारतीय दार्शनिक कारणता के उपादानात्मक पक्ष पर विशेष बल देते हैं, वही बौद्ध दार्शनिक कारणता के सम्बन्धात्मक पक्ष पर ही विशेष विमर्श करते हैं। मेरे कहने का तात्पर्य यह है कि पाश्चात्य दार्शनिकों के समान (अरस्तू को छोड़कर), बौद्ध दार्शनिक भी कारण व कार्य के बीच के सम्बन्ध पर ही केन्द्रीय रूप से विचार करते हैं। इसलिये मैं शून्यवाद व विज्ञानवाद के कारणताविषयक मत की विवेचना असत्कारणवाद या प्रतीत्यसमुत्पाद के अध्याय में करूँगा। यहाँ विवर्तवाद के अन्तर्गत अद्वैतवाद के विवर्तवादी दृष्टिकोण का ही विस्तृत विश्लेषण होगा।

इसीप्रकार आलोचक ब्रह्म—परिणामवाद के अन्तर्गत सभी वैष्णव वेदान्तियों को रखते हैं, जो ठीक नहीं है। वस्तुतः मध्वा का द्वैतवादी दर्शन ब्रह्म—परिणामवाद के ढाँचे में फिट नहीं बैठता है। चूँकि अन्य वैष्णव वेदान्ती ब्रह्म को उपादान व निमित्तकारण दोनों मानते हैं और इस प्रकार वे ब्रह्म की अभिन्निमित्तोपादान कारणता को स्वीकार करते हैं। साथ ही, यहाँ कार्य जगत अपने निमित्त (ब्रह्म) व उपादान (ब्रह्म) — दोनों कारण में उत्पत्ति—पूर्व सत् है और अपने इन दोनों कारणों के वास्तविक परिणाम है। यही कारण है कि इन्हें सत्कार्यवादी व ब्रह्मपरिणामवादी कहा जाता है। किन्तु मध्वा ब्रह्म को मात्र निमित्त कारण मानता है और प्रकृति को उपादान कारण के रूप में स्वीकार

करता है। वस्तुतः जगत उपादान कारण प्रकृति का ही वास्तविक विकार या परिणाम है। स्पष्ट है, कार्य जगत उत्पत्ति पूर्व अपने उपादान कारण (प्रकृति) में सत् है तथा उत्पत्ति होने पर कार्य अपने उपादान का वास्तविक परिणाम (तात्त्विक परिवर्तन) है—फलतः मध्वा के कारणता विषयक मत को सत्कार्यवाद व प्रकृति-परिणामवाद कहना ही समीचीन प्रतीत हो रहा है। यह और बात है कि यह सांख्य से भिन्न ब्रह्म को निमित्त कारण मानकर अपने दृष्टिकोण को वैशिष्ट्य प्रदान करता है। वैसे सांख्य भी अपनी सृष्टि प्रक्रिया में प्रकृति की साम्यावस्था भंग होने के लिये (भंग होने पर ही सृष्टि प्रारम्भ होती है) कम से कम पुरुष का सानिध्य—मात्र स्वीकार करता है, फलतः पुरुष का सानिध्यमात्र निमित्तकारण की अवधारणा को ही जाने-अनजाने सूचित करता है। किन्तु सांख्य जहाँ अपने पुरुष सानिध्य की तार्किक व्याख्या नहीं कर पाता है, वहीं मध्वा ब्रह्म की निमित्तकारणता स्वीकार कर अपने दर्शन को सुसंगत बनाने का प्रयास करते हैं। इस प्रकार हमारा अभिमत है कि मध्वा प्रकृति-परिणामवादी और सत्कार्यवादी है।

उल्लेखनीय है कि प्रो० संगमलाल पाण्डेय¹ अपनी पुस्तक 'भारतीय दर्शन के सर्वेक्षण' में मध्वा को सदसत्कार्यवादी मानते हैं, जो उपयुक्त नहीं है। वस्तुतः न्यायसुधा² में कहा गया है कि कार्य अपने उपादान कारण में उत्पत्ति पूर्व सत् रहता है अतः सत्कार्यवाद है तथा अपने निमित्त कारण से सर्वथा भिन्न रहता है, अतः असत्कार्यवाद है। मुझे लगता है कि प्रो० पाण्डेय इसी आधार पर मध्वा के मत को सदसत् कार्यवाद कहा है, किन्तु ऐसा कहना ठीक नहीं होगा क्योंकि जैन मत व कुमारिलमीमांसा वास्तविक अर्थों में सदसत्कार्यवाद स्वीकार करते हैं, जो मध्वा से मूलतः भिन्न है। वास्तव में तथाकथित मध्वा का सदसत्कार्यवाद भारतीय दर्शन में प्रचलित सदसत्कार्यवाद के अर्थ से पूर्णतया भिन्न है (जैनी इस नाम से रूढ़ हुये हैं)। इसप्रकार मध्वा के मत को प्रचलित मतों में निर्विवाद रूप से प्रकृतिपरिणामवाद (सत्कार्यवाद) ही कहना तर्कतः ठीक है।

जैसा कि हमने सत्कार्यवाद के दो रूपों— परिणामवाद व विवर्तवाद का उल्लेख किया, के विभाजन का आधार कारण व कार्य का सत्तात्मक स्तर ही है। परिणामवाद व विवर्तवाद के भेद को स्पष्ट करते हुये वेदान्त परिभाषा में उल्लेख है कि — परिणामवाद में कारण व कार्य एक ही स्तर के होते हैं, जबकि विवर्तवाद में इनके स्तर में भिन्नता होती है—

“परिणामोनामोपादान समसत्ताकार्यापत्ति ।

विवर्तानामोपादान विषमसत्ताकार्यापत्ति ॥”

— अर्थात् उपादान कारण का सदृश्य (समानस्तरीय) कार्य परिणाम है, जबकि विषमकार्य (भिन्न स्तरीय) विवर्त है। जैसे—दूध से दही जमना परिणामवाद कहलाता है, जबकि रस्सी में सर्प दिखना विवर्तवाद कहलाता है। किन्तु परिणामवाद के भी दो रूप हैं—पहला प्रकृतिपरिणामवाद और दूसरा ब्रह्मपरिणामवाद। प्रकृति परिणामवाद को सांख्य, योग व मध्वा स्वीकार करते हैं, जबकि ब्रह्मपरिणामवाद को रामानुज, निम्बार्क, बल्लभ व चैतन्य स्वीकारते हैं। इसी प्रकार विवर्तवाद को आचार्य शंकर मानते हैं। अब हम क्रमशः प्रकृतिपरिणामवाद, ब्रह्मपरिणामवाद और विवर्तवाद का विस्तृत विवेचन व विश्लेषण करेंगे।

3.1 प्रकृतिपरिणामवादः

प्रकृतिपरिणामवाद, सत्कार्यवाद का ही एक रूप है, जो यह मानता है कि कार्य जगत अपने कारण प्रकृति में उत्पत्ति पूर्व विद्यमान (सत्) रहता है। इस विचारधारा को मानने वाले दार्शनिक सांख्य, योग और मध्वा हैं, किन्तु प्रकृतिपरिणामवाद का व्यापक विवेचन सांख्य दर्शन में ही देखने को मिलता है। वस्तुतः सांख्य योग दर्शन एक वस्तुवादी दर्शन है, इसलिये यहाँ वाह्य जगत की सत्ता यथार्थ मानी गयी है। साथ ही इस वाह्य जगत के कारण रूप प्रकृति—तत्त्व की सिद्धि शुद्ध आनुभविक व तार्किक आधार पर की गयी है।

अर्थ कार्य का सूक्ष्म हो जाना है। साख्य का सत्कार्यवाद विकारवाद भी कहा जाता है जिसका तात्पर्य है कि कार्य, कारण का वास्तविक परिणाम है।¹ कार्य को कारण का वास्तविक परिणाम स्वीकारते हुये यह दर्शन दोनो के तात्विक अभेद का आग्रहशील है। चूँकि यहाँ उत्पत्ति का अर्थ केवल अव्यक्त का व्यक्त हो जाना है, अतः यह मत असत्कार्यवाद के सर्वथा विपरीत है। इसीलिये साख्य दार्शनिक खण्डन-मण्डन प्रणाली (इस प्रणाली में अपने मत की स्थापना से पूर्व प्रतिपक्षी के विचारों का खण्डन होता है, तत्पश्चात् अपने विचार का मण्डन) को अपनाते हुये सर्वप्रथम असत्कार्यवाद का निराकरण करते हैं। साख्यतत्त्वकौमुदी, व साख्य प्रवचन भाष्य में सत्कार्यवाद की स्थापना से पूर्व न्याय, बौद्ध व अद्वैतमत के कारणता सिद्धान्त का निराकरण प्रस्तुत किया गया है।² इसी प्रकार सत्कार्यवाद की स्थापना व असत्कार्यवाद के निराकरण हेतु ईश्वरकृष्ण ने निम्न कारिका प्रस्तुत की -

‘असदकरणादुपादानग्रहणात् सर्वसम्भवाभावात्।

शक्तस्य शक्यकरणात् कारणभावाच्चसत्कार्यम्।।

सा0का0-9

- उपर्युक्त कारिका में सत्कार्यवाद की स्थापना हेतु पाँच युक्तियाँ प्रस्तुत की गयी हैं, जो सभी आनुभविक हैं। ये पाँच युक्तियाँ निम्न हैं -

(i) असदकरणात् - इस युक्ति का तात्पर्य है कि कारण व्यापार के पूर्व कारण में कार्य के असत् (अविद्यमान) होने पर उसे उत्पन्न ही नहीं किया जा सकता है। जैसे-बन्ध्यापुत्र, शशश्रृंग, आकाश कुसुम, आदि।³ इसकी व्याख्या करते हुये वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि कारण - व्यापार के पूर्व असत् कार्य को कोई भी सत् (उत्पन्न) नहीं कर सकता है, जैसे-हजारों कुशल कारीगर भी नीले

1 वेदान्त सार, पृष्ठ-14.

2 साख्यप्रवचनभाष्य 1/113 एवं 1/114 तथा साख्यतत्त्व कौमुदी-9

3. कार्यसत् असदकरणात्। यत् असत् तत् अकरणकम् यथा शशश्रृंगम्।
यच्च करणकम् क्रियमाणं तत् सत् यथा धटः। - तत्त्वकौमुदी-9, पृष्ठ-94.

रग को (जिसमें पीले का अभाव है) पीला नहीं कर सकते हैं।¹ वस्तुतः एक ही कार्य उत्पत्ति पूर्व असत् और उत्पत्ति के अनन्तर सत् नहीं हो सकता, जो सत् है वह तीनों कालों में सत् ही रहेगा। सत् और असत् का एक कालिक सम्बन्ध नहीं माना जा सकता है। इस विषय में कोई तर्क उपस्थित करता है कि – जैसे एक ही घट कच्चा रहने पर श्यामवर्ण का और पक जाने पर रक्तवर्ण का होने के कारण अवस्था भेद से दो विरुद्ध धर्मों का आश्रय बनता है, उसी प्रकार एक ही घट कारण व्यापार के पूर्व असत् व कारण व्यापार के बाद सत् हो सकता है। किन्तु साख्यियों का कहना है कि यह ठीक नहीं है क्योंकि धर्मों के बिना धर्म की स्थिति सम्भव नहीं है। उत्पत्ति से पूर्व धर्मों घट का अभाव रहने पर असत् रूप धर्म उसमें आधेय रूप से कैसे रह सकेगा ? इसीलिये कारण व्यापार से पूर्व भी घट रूप कार्य सत् ही रहता है। वस्तुतः जिस असत्त्व धर्म का, न तो धर्मों घट से कोई सम्बन्ध ही है और न वह धर्म धर्मरूप ही है तो उसके आधार पर घट असत् कैसे कहा जा सकता है। इसलिये जिस प्रकार कारण व्यापार के अनन्तर कार्य सत् होता है उसी प्रकार उसके पूर्व भी कार्य सत् रहता है।² इसको स्पष्ट करते हुये वाचस्पति मिश्र कहते हैं कि जिस प्रकार नीलकमलम् का अर्थ नीलगुण का आश्रय कमल (न्याय के अनुसार) तथा नील गुण से अभिन्न कमल (साख्य के अनुसार) है, उसी प्रकार असत् घट का अर्थ भी असत्त्व धर्म का आश्रय घट (न्याय के अनुसार) तथा असत्त्व धर्म से अभिन्न घट (साख्य के अनुसार) है। पहला अर्थ इसलिये उपपन्न नहीं हो सकता कि जब तक कमल के समान घट को विद्यमान नहीं मानते, तब तक असत्त्व धर्म को समवाय सम्बन्ध से घट में आश्रित या विद्यमान कैसे कहेंगे ? दूसरा अर्थ भी इसलिये भी उपपन्न नहीं होता कि असत् अभाव का तथा घट भाव का द्योतक है तथा भाव व अभाव का तादात्म्य असम्भव है।³ अतः असत् घट यह वाक्य

1 असत् चेत कारण व्यापारात् पूर्व कार्यम्, नास्यसत्त्व कर्तुं केनापि शक्यम्, नहि नील शिल्पि सहस्रेणादि पीत्व कर्तुं शक्यते। –वही, पृष्ठ-93

2 तसमात् कारण व्यापारा दूर्ध्वमिवतत प्रागपिसदेव कार्यमिति – तत्त्वकौमुदी-9, पृष्ठ-94

3 वही, पृष्ठ-95.

निरर्थक है। इस प्रकार यह सिद्ध होता है कि कारण व्यापार के पश्चात् की ही भौति कारण-व्यापार के पूर्व भी कार्य सत् रहता है। साथ ही अनुभव से यह सिद्ध है जैसे तिल से तेल की अभिव्यक्ति। वस्तुतः यह सिद्धान्त गीता के इस वक्तव्य के अनुकूल है कि असत् का कभी भाव नहीं होता और सत् का कभी अभाव नहीं होता—

“नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सत्,, गीता-2/16

(ii) उपादानग्रहणात्:— इसका तात्पर्य यह है कि कार्य के साथ घनिष्ठ रूप से सम्बद्ध कारण ही कार्य को उत्पन्न कर सकता है, कोई भी कारण नहीं। वस्तुतः किसी विशेष कार्य को चाहने वाला व्यक्ति उसके उपादान को ही ग्रहण करता है। उपादान वही वस्तु है, जिसमें कार्य उत्पत्ति के पूर्व विद्यमान रहता है। यह उपादान ही परिणित होकर उपादेय रूप में प्रगट होता है जिससे कारण-कार्य के पारस्परिक सम्बन्ध का निश्चय होता है। यह सम्बन्ध ही उपादान उपादेय भाव है¹, जैसे—मृत्तिका या तन्तु, घट या पट के उपादान हैं, जो परिणित होकर उपादेय (घट या पट) बनते हैं। स्पष्ट है, उपादेय घट या पट, अपने उपादान में सूक्ष्म रूप से विद्यमान हैं, तभी घट चाहने वाला कुम्भकार मृत्तिका का ही ग्रहण करता है, तन्तु नहीं। इससे सिद्ध होता है कि उत्पत्ति के पूर्व कारण में कार्य विद्यमान है।

(iii) सर्वसम्भवाभावात् – यह तृतीय हेतु, द्वितीय हेतु के पूरक में ही प्रयुक्त हुआ है। सत्कार्यवाद के पक्ष में तीसरा हेतु यह है कि यदि कार्य का उसके कारण में पूर्व अभाव (असत्) माना जाय तो किसी भी वस्तु की उत्पत्ति किसी अन्य वस्तु से हो सकती है। बालू से तेल निकल सकता है, जल से दही जम सकता है, आकाश से घृत की उत्पत्ति हो

1 उत्पत्ते प्राक्कार्यम् उपादान सम्बद्धम् नज्जन्यत्वात् यच्च न उपादान सम्बद्धम् न तत् जन्यम् यथा मृद पटादिकम्। —तत्त्वकौमुदी, पृष्ठ-96

सकती है, इत्यादि। यही नहीं, एक ही पदार्थ से समस्त ससार की उत्पत्ति भी असंभव न होगी। किन्तु अनुभव इसके विपरीत है। अतः किसी कार्य की उत्पत्ति तत्सम्बद्ध कारण से ही होती है, असम्बद्ध से नहीं। इसी बात को साख्यतत्त्व कौमुदी में विवेचित करते हुये कहा गया है कि —

“असत्ते नास्ति सम्बद्ध कारणै सत्त्वसगिभि ।

असम्बद्धस्य चोत्पत्तिमिच्छतो न व्यवस्थिति ।।,¹

अर्थात् उत्पत्ति से पूर्व कार्य को असत् मानने पर विद्यमान कारणों के साथ उस कार्य का सम्बन्ध नहीं हो सकता तथा यदि कारण से असम्बद्ध कार्य की उत्पत्ति होती है, ऐसा मानने पर कोई व्यवस्था नहीं होती है। अतः सम्बद्ध कारण से ही कार्य की उत्पत्ति स्वीकार की जा सकती है।

- (iv) शक्तस्य शक्यकरणात् — तात्पर्य यह है कि शक्य कारण से ही शक्य कार्य उत्पन्न हो सकता है अर्थात् जो कारण जिस कार्य को उत्पन्न करने में समर्थ होता है वही उसे उत्पन्न कर सकता है, अन्य नहीं। इस सन्दर्भ में नैयायिकों का कहना है कि कार्य से असम्बद्ध रहता हुआ भी सत् कारण उस कार्य को उत्पन्न कर सकता है जिसमें वह शक्ति युक्त हो। अतः मृत्तिका आदि कारणों में उत्पत्ति पूर्व घटाद्याकार का अस्तित्व स्वीकार करना अनावश्यक है। वस्तुतः कारण में एक प्रकार की शक्ति की कल्पना कर लेनी चाहिये, जिसके आधार पर कार्यकारण का नियमन हो सकता है। किन्तु वाचस्पतिमिश्र इस मत का खण्डन करते हुये कहते हैं कि “शक्त” (कार्य जनन शक्तिमान) कारण में आश्रित यह शक्ति, सभी कार्यों के उत्पादन में प्रवृत्त होती है या केवल उसके द्वारा शक्य (उत्पाद्य) कार्य में ही प्रवृत्त होती है ? यदि सभी कार्यों के विषय में प्रवृत्त

¹ तत्त्वकौमुदी, पृष्ठ-96 पर उद्धृत

तो उपर्युक्त अव्यवस्था ज्यो की त्यो बनी रहेगी और यदि उत्पाद्य कार्य-विशेष के विषय मे ही शक्ति हो तो शक्ति कार्य के अविद्यमान होने पर उस कार्य के विषय मे ही कारण की शक्ति प्रवृत्त होती है, यह नही कहा जा सकता है। इसके अतिरिक्त यह भी नही कहा जा सकता है कि कारण मे एक प्रकार की शक्ति होती है जो कार्य-विशेष को उत्पन्न करती है, सभी कार्यों को नही, क्योकि ऐसा मानने पर यह प्रश्न उठेगा कि यह विशिष्ट शक्ति कार्य-विशेष से सम्बद्ध है या नही ? यदि सम्बद्ध है तो असत्कार्यवाद से उसका सम्बन्ध नही होगा और यदि कार्य सम्बद्ध नही है तो उपर्युक्त अव्यवस्था बनी रहेगी। अतः कारण मे शक्ति तत्त्व को स्वीकार न कर, शक्ति कारण द्वारा शक्य कार्य की उत्पत्ति स्वीकार करनी चाहिये। कारण मे अव्यक्त रूप से विद्यमान कार्य ही उसकी शक्ति है।¹

(v) कारणभावात् - सत्कार्यवाद की स्थापना के निमित्त प्रस्तुत यह तर्क कारण कार्य की अभिन्नता पर आधारित है। इसके अनुसार "कार्य के कारण से अभिन्न होने से, उत्पत्तिपूर्व कार्य की सत्ता कारण मे सिद्ध है।" वस्तुतः साख्याचार्यों का कहना है कि कार्य-कारण का रूपान्तर मात्र है और दोनों का स्वभाव एक ही है।² अतः दोनों अभिन्न है और अभिन्न होने से कारण को सत् मानने पर कार्य को भी सत् मानना पड़ेगा। साख्य दर्शन मे कारण से कार्य की अभिन्नता को सिद्ध करने के लिये अवीतानुमान का आश्रय लिया गया है -

(a) कारण एव कार्य, धर्मी एव धर्म,- एक दूसरे से सर्वथा पृथक नही है, जैसे-पट रूप कार्य तन्तु समूह रूप कारण से भिन्न नही है, क्योकि वह पट तन्तुओ का धर्म है, तन्तुओ में आश्रित है, अतएव उनमे समवाय

1 "कारण शक्ति विद्यमान विषयाः विषयित्वात् ज्ञानवत्"

-तत्त्वकौमुदी-9, पृष्ठ-100 एवं साख्य प्रवचन भाष्य 1/117

2 "अथवा कारण भावादिति कारणस्वभावात्। यत्स्वभाव कारण तत्स्वभावं कार्यम्"
सांख्यकारिका-9, (जयमंगला)

सम्बन्ध से है। साथ ही, जो पदार्थ जिससे भिन्न होता है वह उसका धर्म नहीं होता है, यथा गो अश्व का धर्म नहीं है क्योंकि वह उससे भिन्न है। पट तन्तुओ का धर्म है, इसलिये पट तन्तु से भिन्न नहीं है।¹

- (b) कार्य, कारण की अभिन्नता का दूसरा हेतु उपादान-उपादेय भाव है। जो भी दो पदार्थ एक दूसरे से भिन्न होते हैं। उनमें उपादान-उपादेय भाव नहीं रहता है। जैसे-घट-पट, परन्तु तन्तु और पट में उपादान-उपादेय भाव है अतः तन्तु और पट अभिन्न है।²
- (c) कार्य, कारण की अभिन्नता का तृतीय हेतु सयोग का अभाव और विभाग का अभाव है। जिन दो पदार्थों में भेद होता है, उनमें ही सयोग और विभाग होता है।³
- (d) कार्य, कारण की अभिन्नता का अन्तिम हेतु यह है कि उपादान के गुरुत्व से कार्य के भार में भेद न होना।⁴ सामान्यतया देखा जाता है कि जो जिससे भिन्न होता है उसमें उसकी अपेक्षा कुछ न कुछ भार भिन्नता आवश्यक होती है। परन्तु कारण एवं कार्य में भार भिन्नता नहीं होती है। यह और बात है कि नैयायिक कारण-कार्य में भार-भिन्नता का प्रतिपादन करते हैं।⁵ परन्तु किसी भी तुला द्वारा कारण व कार्य में भार भिन्नता को सिद्ध नहीं किया जा सकता है। इसलिये दोनों में भार-भिन्नत्व न सिद्ध होने से कारण व कार्य को अभिन्न माना जाता है।

1 न पटस्तन्तुभ्योभिद्यते, तन्तुधर्मत्वात्। इहच्छतोभिद्यतोभिद्यते तत् तस्यधर्मो न भवति यथा गौरश्वस्य।

त्वकौमुदी-9, पृष्ठ-100

2 उपादानोपादेयभावाच्च नार्थान्तरत्व तन्तुपटयो।

-साख्यतत्व कौमुदी-9, पृष्ठ-100

3. तन्तुपटौ परस्पर भेदानुयोगिनौ सयोगा प्राप्य अभावात्-वही

4. इतश्च पटस्तन्तुभ्यो न भिद्यते, गुरुत्वात्तर कार्य अग्रहणात्-वही

ज्ञातव्य है कि, कार्य-कारण में अभेदत्व को सिद्ध करने वाले उपर्युक्त तर्क व्यतिरेक-व्याप्ति मूलक है तथा इस आधार पर उत्पत्ति पूर्व कार्य के सत्त्व का अनुमान इस प्रकार किया जा सकता है - "कार्यम् उत्पत्ते प्रागपि सत्, कारणात्मकत्वात् उभयमत सिद्ध कारणवत्" (तत्व कौ०-पृष्ठ-104)। इस प्रकार पूर्वाक्त हेतुओं के आधार पर साख्य आचार्यों ने कारण-कार्य की अभिन्नता के आधार पर उत्पत्ति के पूर्व कार्य के सत्त्व का प्रतिपादन किया है।

किन्तु साख्य के सत्कार्यवाद की कुछ दार्शनिक कटु आलोचना करते हैं। इनके आलोचकों में असत्कार्यवादी न्याय-वैशेषिक और विवर्तवादी शंकर-प्रमुख हैं। न्यायिकों का कहना है कि कारण एवं कार्य में स्पष्ट भेद होता है और इस प्रकार कार्य उत्पत्ति पूर्व अपने कारण में असत् होता है। इनका कहना है कि कारण व कार्य भिन्न-भिन्न है और यह भिन्नता क्रियाबुद्धिव्यपदेश (यह उत्पन्न होता है, ऐसी प्रतीति से), निरोधबुद्धिव्यपदेश (यह विनष्ट होता है, ऐसी प्रतीति से), सम्बन्ध बुद्धिव्यपदेश (तन्तु में पट होता है, ऐसा आधार आधेय सम्बन्ध के व्यवहार से) अर्थक्रियाव्यपदेश (प्रयोजन निर्वाहकता के भेद से, जैसे पट से आवरण किया जाता है, तन्तु से नहीं) - के आधार पर मानना आवश्यक है।¹

परन्तु साख्याचार्यों ने नैयायिकों के इन आक्षेपों का दृढतापूर्वक उत्तर दिया है। सत्कार्यवाद पर पहला आक्षेप - क्रियाबुद्धिव्यपदेश और निरोधबुद्धिव्यपदेश के आधार पर किया जाता है, जिसका तात्पर्य है कि - यदि कार्य-कारण से भिन्न नहीं है तथा कारण के समान उसका अस्तित्व भी उत्पत्ति व अनुत्पत्ति दोनों अवस्थाओं में स्वीकार किया जाता है तो कारण के समान कार्य को भी नित्य स्वीकार किया जाना चाहिये और कार्य को नित्य मानने पर इसके लिये किये गये सारे प्रयत्न व्यर्थ हो जायेंगे। किन्तु सामान्य व्यक्ति का अनुभव है कि हम किसी कार्य की उत्पत्ति के लिये बराबर प्रयत्न करते हैं और प्रयत्न के अनन्तर उसे उस रूप में पाते भी हैं। साथ ही, जो वस्तु एकबार उत्पन्न हुयी वह सदा स्थायी नहीं रह सकती, उसका विनाश अवश्यम्भावी है।

1 तत्वकौमुदी 9, पृष्ठ 101, पूर्वपक्ष तथा न्यायवार्तिक-2/1/33-35

इसलिये किसी वस्तु के विषय मे यह कहना कि उसका उत्पाद व विनाश होता है तथा वह सदा बनी भी रहती है— परस्पर व्याघाती कथन है। अतः कार्य की सत्ता को उत्पत्ति के अनन्तर ही स्वीकार किया जाना चाहिये, उससे पूर्व नहीं। परन्तु प्रतिपक्षी की इस आशका का समाधान साख्याचार्य “कूर्म” के उदाहरण द्वारा करते हैं— जिस प्रकार कछुये के अग बाहर निःसृत होने पर प्रगट हो जाते हैं और शरीर मे प्रवृष्टि हो जाने पर तिरोहित हो जाते हैं, उसी प्रकार “मृत्तिका” या स्वर्णपिण्ड से घट या मुकुट—कार्य निःसृत होने पर “उत्पन्न हुये” — ऐसा कहा जाता है तथा उसी मिट्टी मे मिल जाने पर ये विनष्ट हुये ऐसा कहा जाता है।¹ वस्तुतः कार्य की कोई नवीन उत्पत्ति नहीं होती है। ऐसा नहीं हो सकता है कि जो असत् है वो उत्पन्न हुआ और जो सत् है उसका नाश हुआ। किसी कार्य के नष्ट हो जाने पर वह अपने अनागत अवस्था को प्राप्त हो जाती है। वस्तुतः उस समय भी कार्य, कारण रूप से सत् है परन्तु अभिव्यक्त अवस्था की दृष्टि से असत् है। जैसे —मुद्गर प्रहार से घट के अदर्शन होने पर घट का नाश नहीं होता, अपितु घट अपने कारण मे तिरोहित हो जाता है। इस प्रकार विनाश होने पर भी हर अवस्था मे घटादि कार्य का अस्तित्व बना रहता है। विज्ञानभिक्षु का भी कहना है कि— कार्य की अतीत अवस्था ही कार्य का नाश है।² साथ ही कार्य की अतीत व अनागत अवस्था का ज्ञान योगज प्रत्यक्ष के द्वारा होता है।³ पातञ्जल योग दर्शन मे भी इसी बात को बड़ी सूक्ष्मता से बताया गया है कि किसी वस्तु के उत्पाद और विनाश, उसके धर्मपरिणाम, लक्षणापरिणाम व अवस्थापरिणाम के अतिरिक्त कुछ नहीं है। जैसे—एक स्वर्णकुण्डल को तोड़कर उसका रूचक बना लिया जाता है तब स्वर्ण के स्वरूप मे कोई अन्यथा भाव नहीं आता (वह स्वर्ण ही रहता है) पर उसका कुण्डल भाव तिरोहित होकर, रूचक भाव अभिव्यक्त हो जाता है।⁴ कार्य के उत्पाद व

1 वही, पृष्ठ 104

2 नाश. कारणलय. — सांख्य प्रवचन भाष्य 1/121

3. योगिप्रत्यक्षत्वान्यथानुपत्त्यानागतातीतयोरुपयोरेव सत्व सिद्धः, —वही पृष्ठ—249

4 योग भाष्य— 3/14

विनाश के सम्बन्ध में आचार्य वार्षगण्य का मत भी उल्लेखनीय है। इनके अनुसार—“यह जगत् जब अपनी अभिव्यक्त अवस्था में आता है, वही इसका उत्पाद है। परन्तु यह सदा इस अवस्था में रह नहीं सकता, क्योंकि यह एकान्त नित्य नहीं है, अतः अभिव्यक्त अवस्था से दूर हो, अतीत अवस्था को प्राप्त हो जाता है। किन्तु इस अवस्था में भी इसका अस्तित्व बना रहता है क्योंकि कोई वस्तु जो सद्रूप है उसका अभाव या नाश नहीं हो सकता है। अतीत की अवस्था में प्रतीति न होने कारण उसका अनभिव्यक्त अवस्था में चला जाना है। कार्य अवस्था में जो उसका उपयोग था वह कारण अवस्था में सभव नहीं, इसलिये उसकी सूक्ष्मता उसके दर्शन की आयोग्यता कही जाती है।”¹ वस्तुतः किसी वस्तु की अभिव्यक्ति उसका उत्पाद तथा अभिव्यक्ति के उपगम का नाम विनाश है। ‘वस्तुतत्त्व’ सदा बनी रहती है और इस प्रकार साख्य-योग दर्शन में उत्पाद एवं विनाश का तार्किक निरूपण किया गया है।

इसीप्रकार कार्य-कारण की अभिन्नता पर दूसरा आक्षेप “सम्बन्धबुद्धि व्यपदेश” के आधार पर दिया जाता है। इसके अनुसार “इन तन्तुओं में पट है”—ऐसा व्यवहार होने से तन्तु व पट में स्पष्ट भिन्नता दृष्टिगोचर होती है, अतः दोनों (कार्य, कारण) भिन्न हैं, अभिन्न नहीं।² साख्यतत्त्व कौमुदी में वाचस्पतिमिश्र इन आक्षेपों का उत्तर देते हुये कहते हैं कि “इन तन्तुओं में पट है”—ऐसा जो भेदपरक व्यवहार किया जाता है, उससे कार्य कारण में भेद सिद्ध नहीं किया जा सकता है। पट के अन्तर्गतावस्थापन्न तन्तुओं में “इन तन्तुओं में”—ऐसी बुद्धि होती है और पट के वर्तमानवस्थापन्न तन्तुओं में ‘यह पट है’ ऐसी बुद्धि होती है। इस प्रकार एक ही वस्तु में भिन्न-भिन्न व्यवहार होने पर भी विरोध नहीं होता है।³ पुनः “इन तन्तुओं में पट है” में आधार-आधेय भाव

1 साख्य सिद्धान्त , पृष्ठ 140 से उद्धृत

2 प्रशस्तपादभाष्य, पृष्ठ-541

3 साख्यतत्त्व कौमुदी 9, पृष्ठ 101

दिखाकर जो भिन्नता प्रतिपादित की जाती है, वह भी ठीक नहीं है। जिस प्रकार 'इस बन में तिलक के वृक्ष हैं'— ऐसा व्यवहार किया जाता है, परन्तु वृक्ष व बन में कोई भेद नहीं है, बल्कि वृक्षों के समूह को ही बन कह दिया जाता है। ठीक उसी प्रकार कारण—कार्य, तन्तु—पट भिन्न नहीं, बल्कि अभिन्न है।¹

आगे नैयायिक "अर्थक्रियाव्यपदेश" के आधार पर भी कार्य, कारण के भिन्नत्व का प्रतिपादन करते हैं। उनके अनुसार कारण व कार्य—दोनों भिन्न—भिन्न प्रयोजन की सिद्धि करते हैं, (तन्तु सीवन का कार्य करता है और पट आवरण का) अतः कारण, कार्य भिन्न है, अभिन्न नहीं।² किन्तु साख्य दार्शनिक—प्रयोजन की भिन्नता के आधार पर कारण कार्य में भेद स्वीकार नहीं करते हैं क्योंकि इनके अनुसार एक ही पदार्थ भिन्न—2 प्रयोजनों को सिद्ध करते देखे जा सकते हैं। जैसे—एक ही अग्नि जलाने, प्रकाश करने तथा पकाने का कार्य करती है, किन्तु इससे अग्नि भिन्न—भिन्न नहीं हो जाती है। इसलिये प्रयोजन भिन्नता कार्य व कारण के भिन्नता का प्रतिपादन नहीं कर सकती है।³ इस विषय पर यदि नैयायिक यह कहे कि क्रिया सम्पादन नियम में अर्थ क्रियाभेद (व्यवस्थित) होने से कार्य कारण में भेद सिद्ध होता है, तो यह भी ठीक नहीं है क्योंकि एक ही वस्तु के मिलकर कार्य करने में एव पृथक—पृथक कार्य करने में भी अर्थक्रियाभेद देखा जाता है। जैसे—पालकी ढोने वाले भृत्यों में प्रत्येक भृत्य पृथक—पृथक पालकी वहन नहीं करता परन्तु सभी एक साथ मिलकर पालकी वहन करते हैं। उसी प्रकार प्रत्येक तन्तु में आवरण धर्म प्रगट न रहने पर भी जब वे तन्तु परस्पर सयुक्त होते हैं तब उनमें आवरण धर्म प्रगट हो जाता है।⁴ इसलिये प्रयोजन भिन्नता कार्य—कारण भिन्नता के प्रतिपादनार्थ सद् हेतु नहीं है। इस प्रकार साख्य दार्शनिक नैयायिकों के आक्षेपों का परिहार करते हुये कार्य कारण की अभिन्नता का प्रतिपादन करते हैं।

1 इह तन्तुषु पट इति व्यपदेशो, यथेह वने तिलिका इत्युपपन्न — वही पृष्ठ 104

2 न्यायवार्तिक 2/1/33

3 नाप्यर्थ क्रिया वयवस्था वस्तुभेदे हेतु — तत्त्वकौमुदी 9, पृष्ठ 104

4 "यथा प्रत्येक विष्टयोवर्त्मदर्शन लक्षणामर्थक्रिया कुर्वन्ति, न तु शिविका वहनम्, मिलितास्तु शिविका बहन्ति एव तन्तव . आविर्भूतपटभाव. प्रावरिष्यन्ति" — वही

साथ ही जब साख्य दार्शनिक कारण व कार्य की अभिन्नता को दिखलाते हुये यह कहते हैं कि कार्य का तात्पर्य कारण की अभिव्यक्त अवस्था है तो नैयायिक यह शका करते हैं कि कारण से कार्य की यह अभिव्यक्ति, कारण-व्यापार के पूर्व सत् है या असत् ?¹ यदि अभिव्यक्ति को असत् स्वीकार करते हैं तो असत्कार्यवाद का प्रसंग उपस्थित होगा और यदि अभिव्यक्ति सत् है तब कारण व्यापार की क्या आवश्यकता ? पुन यदि साख्य दार्शनिक यह कहे कि अभिव्यक्ति भी पहले अनभिव्यक्त अवस्था में रहती है और उसे कारण व्यापार के द्वारा अभिव्यक्त किया जाता है—तब ऐसे में अनवस्था दोष का प्रसंग उपस्थित हो जायेगा।²

किन्तु वाचस्पतिमिश्र इस प्रकार की शका का कोई सन्तोषप्रद समाधान प्रस्तुत नहीं करते, अपितु इस विषय में वे कहते हैं कि उपर्युक्त दोष जिस प्रकार सत्कार्य के आविर्भाव में लागू होता है, उसी प्रकार असत्कार्य की उत्पत्ति में भी लागू होगा। अतः “यश्चोभयो समोदोष परिहारोऽपि वा सम नैक पर्यनुयोक्त व्यस्तादृगर्थविचारणे”—इस नियम से दानो में दोष के समान होने पर दानो को मौन रहना चाहिये।³ किन्तु साख्यसूत्र में इस शका का निवारण किया गया है तथा विज्ञानभिक्षु इसकी व्याख्या करते हुये कहते हैं कि—“अभिव्यक्ति की अभिव्यक्ति मानने पर अनवस्था दोष को प्रसंग जो दिखता है उसके लिये यह आवश्यक है कि बीज व अकुर के समान अभिव्यक्ति की परम्परा को आधार बनाकर विवेचना करनी चाहिये।” यह परम्परा इस प्रकार है — किसी कार्य की पहले अभिव्यक्ति, पश्चात् अनभिव्यक्ति और उसके बाद पुन अभिव्यक्ति — यह परम्परा बराबर चलती रहती है। जैसे — बीज से अकुर और अकुर से पुन बीज। इस प्रकार अनवरत परम्परा के चलते रहने पर भी अनवस्था दोष नहीं माना जाता है।⁴ अतः कारण व्यापार के द्वारा पूर्व विद्यमान कार्य ही अभिव्यक्त होता है, तर्कतः सिद्ध होता है।

1 “स्यादेतत् आविर्भाव पटस्य कारणव्यापारात् प्राक् सन् असन् वा ।।. — वही पृष्ठ 107, साख्य प्रवचन भाष्य पृष्ठ-250

2 “आविर्भावे चाविर्भावान्तर कल्पनेऽनवस्था प्रसंगः” —साख्य प्रवचन भाष्य, 1/121

3. तत्त्वकौमुदी, पृष्ठ 108

4 पारम्पर्यतोऽनवेशण बीजाकुरवत्—वही 1/122 (साख्य प्रवचन भाष्य)

उल्लेखनीय है कि नैयायिकों के साथ-2 (अद्वैत-वेदान्ती) विवर्तवादी भी परिणामवाद की आलोचना करते हैं। इनका कहना है कि उत्पत्ति के अनन्तर कार्य की वास्तविक सत्ता स्वीकार नहीं की जा सकती है। कार्य, कारण की दृष्टि से ही सत् है, कारण से निरपेक्ष कार्य की वास्तविक सत्ता नहीं है। वस्तुतः कार्य भ्रम या मिथ्या है। साथ ही, कारण कार्य अभिन्न है (जैसा परिणामवादी भी स्वीकार करते हैं) और वो अभिन्न पदार्थों में-दोनों ही यथार्थ नहीं हो सकते। उनमें से एक ही यथार्थ होगा, दूसरा अवश्य ही भ्रम होगा।¹ पुनरपि यदि कार्य कारण दोनों को वास्तविक माना जाय तो, वे वस्तुतः दो ही होंगे, एक नहीं। जैसे अश्वमहिष। किन्तु वास्तविकता तो यह है कि उपादान कारण से पृथक् प्रतीत न होने के कारण उसका कार्य उससे अभिन्न है और अभिन्न होने से कार्य की सत्ता अवास्तविक है।² इसके जवाब में साख्याचार्यों का कहना है कि उपादान के सत् होने के कारण उससे अभिन्न कार्य सत् ही होगा, असत् नहीं क्योंकि कारण के गुण ही कार्य में आते हैं।³ इसके अतिरिक्त सत् और असत् दो परस्पर विरुद्ध धर्म हैं, तथा दो विरुद्ध वस्तुओं को अभिन्न नहीं कहा जा सकता है। इसलिये सत् वस्तु से अभिन्न वस्तु सत् ही होगी, असत् नहीं।⁴ इस प्रकार साख्य दार्शनिक कारण के 'सत्परिणाम' के रूप में कार्य को सत् स्वीकार करते हुये- दोनों को तात्त्विक दृष्टि से अभिन्न स्वीकार करते हैं।

जहाँ तक योग-दर्शन में कारणता सिद्धान्त की बात है तो यह दर्शन इस सिद्धान्त की व्याख्या धर्म-धर्मी भाव के आधार पर किया है।⁵ यहाँ धर्म (कार्य), धर्मी (कारण) में द्रव्य व गुण के समान आश्रय-आश्रयी भाव से है।⁶ वस्तुतः

1 शाश्वरक भाष्य - 2/1/17

2 वही

3 "कारण गुणा ही कार्यगुणानारभन्ते" - वैशेषिक सूत्र

4 "न हि कारणादि भिन्न कार्य। कारण च सदिति कथं तदभिन्न कार्यमसद् भवेत्"

- तत्त्वकौमुदी 9, पृष्ठ 100

5 योगभाष्य-3/13

6 वही, 3/14

जिस प्रकार गुण निराधार नहीं रह सकते और निर्गुण द्रव्य की कल्पना नहीं की जा सकती है, उसी प्रकार धर्म के बिना धर्मों की कल्पना नहीं की जा सकती है। कहने का तात्पर्य यह है कि एक धर्मों आधार में, भिन्न-भिन्न धर्म आधेयरूप से रहते हैं। जैसे - एक मृत्तिका रूप धर्मों में अनन्त धर्म घट, सकोरा आदि विद्यमान हैं, अथवा एक अग्नि में दहन, पाचन, प्रकाशन रूप अनन्त धर्म विद्यमान हैं। इसीलिए योगसूत्र एवं योगभाष्य में धर्मों की योग्यता विशिष्ट शक्ति, को धर्म तथा "अभिव्यक्त और अनभिव्यक्त धर्मों के अनुपाती सामान्य विशेषात्मक अन्वयी द्रव्य को धर्मों" कहा गया है।¹ यद्यपि एक धर्मों में अनन्त धर्म विद्यमान होते हैं, परन्तु इनमें से कुछ धर्म अभिव्यक्त तथा कुछ धर्म अनभिव्यक्त रहते हैं। वस्तुतः इन्हीं धर्मों का अविर्भाव तथा तिरोभाव होता रहता है जिसे धर्मों का परिणाम कहा जाता है। योग दर्शन में परिणाम को परिभाषित करते हुये कहा गया है कि "पूर्व धर्म की निवृत्ति होने तथा नये धर्म के आगमन होने पर भी धर्मों का अवस्थित रहना (परिवर्तित न होना) परिणाम है।"² कहने का तात्पर्य यह है कि परिणाम धर्मों का न होकर उसमें विद्यमान असख्य धर्मों का होता है। ज्ञातव्य है कि साख्य दर्शन में मूलधर्मों (कारण) को निरन्तर परिणामनशील³ स्वीकार करते हुये भी अपरिवर्तित माना गया है। वास्तव में इसका कारण यह है कि मूलधर्मों में असख्य धर्म विद्यमान होते हैं और ये धर्म ही भिन्न-भिन्न रूप से निरन्तर परिणामनशील हैं। इन धर्मों के निरन्तर अविर्भाव तथा तिरोभाव रूप परिणाम के कारण उसका आधार धर्मों भी निरन्तर परिणामनशील स्वीकार किया जाता है, यद्यपि कि धर्मों स्थिर हैं। इस प्रकार साख्य दार्शनिकों का कहना है कि वस्तु में परिवर्तन उनके धर्मों के कारण होता है।

1 योग्यता विच्छिन्न धर्मिण शक्तिरेव धर्मः. य एतेष्वभिव्यक्तानभिव्यक्तेषु धर्मेष्वनुपाती सामान्य विशेषात्मा सोऽन्वयी धर्मो। - वही

2 अवस्थितस्य द्रव्यस्य पूर्वधर्म निवृत्तौ धर्मान्तरोत्पत्तिः परिणाम - वहीं 3/13

3 परिणामस्वभावाहि गुणानापरिणाम्यक्षणमत्य तिष्ठन्ते - तत्व कौमुदी -16

जैसा कि हम जानते हैं कि प्रकृति-परिणामवाद के अन्तर्गत तीन दार्शनिक सम्प्रदाय आते हैं—साख्य, योग, और द्वैतवादी मध्वा। स्पष्टतः मध्वाचार्य का कारणता सिद्धान्त, वेदान्त की अभिन्न निमित्तोपादान कारण परम्परा से भिन्न है। वस्तुतः मध्वा भेद पर अत्यधिक बल देने के कारण निमित्त व उपादान के भेद को स्वीकार करते हैं।¹ इनके अनुसार निमित्त कारण ब्रह्म है, परन्तु उपादान कारण प्रकृति है। इस प्रकार यह जगत प्रकृति का वास्तविक विकार या परिणाम है। ज्ञातव्य है कि मध्वा उपादानकारण में दो प्रकार का परिणाम स्वीकार करते हैं— धर्मपरिणाम व धर्मीपरिणाम।² धर्मपरिणाम धर्मलक्षणावस्था परिणाम है तथा धर्मीपरिणाम तत्त्वान्तर परिणाम है। अनित्य द्रव्यो जैसे— दूध, मिट्टी आदि में तत्त्वान्तर परिणाम होता है, परन्तु नित्य द्रव्यो जैसे— प्रकृति, आत्मा, काल आदि में पराधीन विशेषाप्ति रूप परिणाम होता है।³

ध्यातव्य है कि आधुनिक काल के कुछ प्रमुख अध्येता मध्वाचार्य को भी वेदान्त की एकत्ववादी विचारधारा में पर्यवसित होना स्वीकार करते हैं।⁴ उनके अनुसार जीव व जगत, स्वरूप, सत्ता और प्रतीति की दृष्टि से ईश्वराधीन व परतन्त्र है।⁵ जिस प्रकार प्रतिबिम्ब, बिम्ब से ही सत्ता, प्रतीति एवं प्रवृत्ति ग्रहण करता है, उसी प्रकार परतन्त्र पदार्थ जीव जगत आदि भी ब्रह्म से ही सत्ता का ग्रहण करते हैं।⁶ ब्रह्म और तदिरिक्त द्रव्यो में अविनाभाव सम्बन्ध है, इसलिये ईश्वर को उनका उपादान कारण भी माना जा सकता है।⁷ इसीलिये यह मत द्वैतवादी होते हुये भी वस्तुतः वेदान्त की एकत्ववादी विचारधारा में पर्यवसित होता है।⁸ परन्तु वास्तविकता तो यह है कि माध्व दर्शन साख्य के परिणामवाद

1 वेदान्त का विकास और स्वरूप — पृष्ठ 269

2 भारतीय दर्शन — नन्दकिशोर देवराज, पृष्ठ-618

3 पराधीन विशेषाप्तिरूपत्पत्ति सर्वस्म। वही पृष्ठ'618

4 वेदान्त का विकास — महेन्द्र शेखावत, पृष्ठ-112

5 स्वरूप प्रमिति प्रवृत्ति लक्षण सत्ता त्रेविध्येपरानपेक्षम्। वही उद्धृत

6 वही

7 पूर्ण प्रश्नदर्शन 1/4/24, 1/4/27

8 वेदान्त का विकास, पृष्ठ-112

के ज्यादा निकट प्रतीत होता है। अभी तक वेदान्त दर्शन में ब्रह्मवाद की जो दार्शनिक एकत्ववादी परम्परा चली आ रही थी उसका मध्वाचार्य ने अतिक्रमण किया एवं ब्रह्म से जड़ व जीव को पृथक् मानकर ब्रह्म की निमित्त कारणता की धारणा पर विशेष बल दिया है। अतः मध्व को वेदान्त की एकत्ववादी विचारधारा का प्रतिनिधि स्वीकार नहीं किया जा सकता है। वस्तुतः मध्वा प्रकृति परिणामवादी है।

3.2 ब्रह्मपरिणामवाद .-

ब्रह्मपरिणामवाद, सत्कार्यवाद का एक विशिष्ट प्रकार है जो यह मानता है कि यह समस्त जगत ब्रह्म कारण का तात्त्विक परिणाम है। कहने का तात्पर्य यह है कि यदि जगत को कार्य रूप माने तो इसका कारण ब्रह्म है और यह ब्रह्म तत्व इस कारणात्मक प्रक्रिया में निमित्त व उपादानकारण दोनों रूपों में प्रस्तुत होता है। स्पष्ट है, जब ब्रह्म निमित्त व उपादानकारण — दोनों की भूमिका में है तो इस स्थिति में स्वभावतः कार्य—जगत, कारण— ब्रह्म से तत्त्वतः अभेद की स्थिति में होगा। परिणामस्वरूप यहाँ कारणता की सत्कार्यवाद की अवधारणा घटित होती है और साथ ही यहाँ मूल कारण ब्रह्म है अतः सत्कार्यवाद के इस रूप को ब्रह्म परिणामवाद कहा जाता है (परिणामवाद शब्द तात्त्विक परिवर्तन को इंगित करता है)। उल्लेखनीय है कि ब्रह्मपरिणामवाद को स्वीकार करने वाले सम्प्रदायों में विशिष्टाद्वैत (रामानुज), द्वैताद्वैत (निम्बार्क), शुद्धाद्वैत (बल्लभ), अचिन्त्यभेदाभेद (चैतन्य) प्रमुख हैं। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि द्वैतवादी (मध्वा) को छोड़कर लगभग सभी वैष्णव—वेदान्ती ब्रह्मपरिणामवाद को स्वीकार करते हैं।

ज्ञातव्य है कि, वेदान्ती प्रचलित प्रमाणों (प्रत्यक्ष, शब्द, अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति, आदि) को आधार बनाते हुए अपनी वैचारिक स्थिति को पुष्ट करना चाहते हैं। किन्तु ये अपनी दार्शनिक विवेचना में अन्य प्रमाणों के साथ—साथ श्रुति प्रमाण का व्यापक प्रयोग करते हैं। ऐसी स्थिति में हम ब्रह्म—परिणामवाद की विवेचना में श्रुतिवाक्यों को भी जगह—जगह उद्धृत करेंगे। साथ ही, ब्रह्मपरिणाम के विवेचन व विश्लेषण में हम इसका एक तरफ जहाँ आलोचनात्मक परीक्षण करते चलेगे, वही दूसरी तरफ इस प्रश्न पर भी विचार करेंगे कि ये दार्शनिक (वैष्णववेदान्ती) किस प्रकार कारण—ब्रह्म व कार्य—जगत के बीच अनन्यत्व का तार्किक प्रतिपादन करते हैं ?

वास्तव में सत्कार्यवाद की स्थापना के लिये सभी वैष्णव आचार्य, सूत्रकार (वादरायण) द्वारा प्रयुक्त तर्कों का ही आश्रय लेते हैं। सूत्रकार, ब्रह्मसूत्र के

द्वितीय अध्याय के प्रथमपाद में उत्पत्ति से पूर्व कारण में शक्ति रूप से कार्य की स्थिति स्वीकार करते हैं। उनका तर्क है कि – “शक्ति रूप से कार्य की सत्ता होने पर ही उसकी उपलब्धि होती है।”¹ वस्तुतः जो वस्तु नहीं होती है, उसकी उपलब्धि भी नहीं होती है, जैसे बन्ध्यापुत्र, आकाशकुसुम व खरगोश की सीमा आदि। इसलिये उत्पत्ति से पूर्व कारण में कार्य की सत्ता माननी पड़ेगी। साथ ही सूत्रकार श्रुति के आधार पर भी उत्पत्ति से पूर्व कारण में कार्य की सत्ता स्वीकार करते हैं।² इसी प्रकार उनका कहना है कि जिस प्रकार उत्पत्ति से पूर्व कारण में कार्य की सत्ता है, उसी प्रकार उत्पत्ति के अनन्तर भी कार्य की सत्ता है। इसे वे ‘पट’ के दृष्टान्त द्वारा समझाते हैं।³ जिस प्रकार सूत्र में पट अनभिव्यक्त रूप से विद्यमान रहता है, परन्तु बुनने से पहले वह नहीं दिखता और जैसे ही उसे बुन लिया जाता है वह कपड़े के रूप में प्रकट हो जाता है। स्पष्ट है, बुनने से पहले तथा बुनने के बाद – दोनों ही अवस्थाओं में पट सत् (विद्यमान) होता है और सत् होने से अभिन्न भी है। ठीक इसी प्रकार यह जगत् उत्पन्न होने से पहले ब्रह्म में स्थित है और उत्पन्न होने के बाद भी उससे पृथक् नहीं है। इस प्रकार सूत्रकार उत्पत्ति से पूर्व कारण में शक्ति रूप से कार्य की सत्ता स्वीकार करते हुये न केवल कारण कार्य अनन्यत्व का प्रतिपादन करते हैं, अपितु जगत् की मूलकारण में स्थिति स्वीकार करते हुये ब्रह्म को समस्त चराचर जगत् का एकमात्र कारण व जगत् को ब्रह्म का सत् परिणाम स्वीकार करते हैं।

उल्लेखनीय है कि ऋग्वेद के नासदीय सूक्त, पुरुष सूक्त एवं प्रमुख उपनिषदों में एक अद्वितीय, सचेतन सत् को जगत्-कारण स्वीकार किया गया था। इसी परम्परा का अनुसरण करते हुये वेदान्त दर्शन के यथार्थवादी व्याख्याकार भी ब्रह्म की मूलकारणता का सिद्धान्ततः प्रतिपादन करते हैं। ब्रह्मसूत्र के प्रथम अध्याय के प्रथमपाद में आचार्य बादरायण- ब्रह्म-परिणामवाद की स्थापना करने हेतु, साख्यसम्मत प्रकृतिपरिणामवाद का खण्डन करते हैं।

1. ब्रह्मसूत्र 2/1/15-20

2 सत्त्वाच्चावरस्य, वही 2/1/16

3 पट्वच्च, - ब्रह्मसूत्र-2/1/19

उनके खण्डन का आधार यह है कि साख्य द्वारा अभिमत प्रकृति परिणामवाद श्रुति का विरोध करती है। अतः बादरायण साख्य के प्रकृति परिणामवाद के लिये 'अशब्दम'¹ होने का आरोप लगाते हैं। इस आरोप का आधार श्रुति सम्मत "ऐक्षते"² की अवधारणा है जो मूलकारण में सकल्प व अनुचिन्तन को सिद्ध करती है। इसी प्रकार श्रुतियों में स्पष्टतः "तदैक्षत् बहुस्या प्रजायैय"³ "सईक्षत लोकान्नु सृजै"⁴ – आदि कथनों द्वारा मूलकारण को सकल्प युक्त स्वीकार किया गया है तथा निश्चय ही इस प्रकार का सकल्प सचेतन कर्त्ता की ही विशेषताये हो सकती है। वस्तुतः प्रकृति (साख्य का मूलकारण) में इस सचेतन क्षमता का अभाव उसे मूलकारण बनने से वंचित करता है। इस प्रकार सूत्रकार श्रुतियों को आधार बनाते हुये प्रकृति से भिन्न, प्रज्ञानात्मक मूलकारण की स्थापना करते हैं।

साथ ही सूत्रकार ब्रह्मकारणवाद की स्थापना के लिये ब्रह्म को जगत् की उत्पत्ति, स्थिति व प्रलय का मूल कारण घोषित करते हैं⁵ तथा इसके लिये पर्याप्त तार्किक व श्रुतिसम्मत तर्क भी प्रस्तुत करते हैं। श्रुति के आधार पर ब्रह्म की मूलकारणता को सिद्ध करने के लिए सूत्रकार यह हवाला देते हैं कि वैदिक शास्त्रों में सत्य, ज्ञान एवं अनन्ता से समन्वित ब्रह्म को ही जगत् कारण माना गया है। अतः जगत् का मूलकारण ब्रह्म ही है।⁶ साथ ही जगत् की मूलकारणता के विषय में सूत्रकार यह तर्क भी प्रस्तुत करते हैं कि ईक्षण गुण से युक्त होने के कारण ब्रह्म ही जगदादि की उत्पत्ति कर सकता है।⁷ किन्तु यहाँ पर यह प्रश्न उठाया जा सकता है कि जीवात्मा भी ईक्षण गुण से सम्पन्न है, अतः इसे भी क्यों नहीं जगत् कारण स्वीकार किया जाता है? इस सम्बन्ध में सूत्रकार

1 वही, 1/1/5

2 ऐतरेय उपनिषद्-1/1/1

3 छान्दोग्य उपनिषद्-6/2/3

4 ऐतरेय उपनिषद्-1/1/1

5 "जन्माद्यस्य यत्", – ब्रह्मसूत्र 1/1/2

6 "शास्त्रयो नित्वात्" – वही, 1/1/3

7 'ईक्षतेनाशब्दम' – वही 1/1/5

“भेदविपदाश्च”¹ के माध्यम से स्पष्ट करते हैं कि ईक्षण की उपस्थिति भले ही जीवात्मा में हो, किन्तु वह जगत् कारण नहीं हो सकता है, क्योंकि मात्र ब्रह्म ही आनन्दमय है, न कि जीवात्मा।² स्पष्ट है आनन्द की अवधारणा सुख से सम्बद्ध नहीं है, बल्कि यह आत्मपूर्णता की सूचक है। जबकि जीवात्मा अपूर्ण, दुःख व शोक से सम्पृक्त है, इसलिये मात्र ब्रह्म को ही जगत्कारण के रूप में स्वीकार किया जा सकता है। इसी प्रकार प्रयोजनमूलक तर्क के आधार पर भी वेदान्त दर्शन में ब्रह्मकारणता की स्थापना की गयी है। ‘तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशाच्च’³ सत्र के द्वारा ब्रह्म को न मात्र समय की क्रमिकता में प्रथम कारण घोषित किया गया है, अपितु जीवात्मा के लिये उसे एक गन्तव्य स्थल (प्राप्तव्य लक्ष्य) के रूप में भी स्थापित किया गया है। इन समस्त विवेचनाओं से ध्वनित होता है कि वेदान्ती प्रकृति भिन्न, ब्रह्म को जगत्कारण रूप में स्थापित करते हैं और इस स्थापना में वे ब्रह्म को जगत् का निमित्त कारण के साथ-साथ उपादान कारण भी स्वीकारते हैं।

ध्यातव्य है कि वैष्णव-वेदान्ती ब्रह्म को सृष्टि का निमित्त व उपादानकारण स्वीकार करते हैं तथा उन सिद्धान्तों को वेद-वाह्य मानते हैं जो निमित्त व उपादानकारण में भेद करते हैं और ब्रह्म (ईश्वर) को मात्र निमित्तकारण मानते हैं।⁴ उल्लेखनीय है कि ब्रह्मसूत्र में “तन्तुसमन्वयात्”⁵ के माध्यम से ब्रह्म की उपादानकारणता सिद्ध की गयी है। यहाँ समन्वयात् का अर्थ है— “समस्त जगत् में पूर्णरूप से व्याप्त होने के कारण”। साथ ही श्रुति भी ब्रह्म की अभिनिमित्तोपादान कारणता सिद्ध करती है।⁶ इसके अतिरिक्त, श्रुति में आये हुये प्रतिज्ञा व दृष्टान्त भी ब्रह्म की मूल उपादान कारणता सिद्ध करते

1 ब्रह्मसूत्र - 1/1/17

2 वही, -1/1/16 एव तैत्तिरीय उपनिषद्-2/6

3 वही, 1/1/7

4 ‘निमित्तोपादान योस्तुभेद वदन्तो वेद वाह्या एवस्यु’ - वेदार्थ संग्रह, पृष्ठ 187

5. ब्रह्मसूत्र -1/1/4

6 श्रुति सिद्धस्य विश्वकर्तुः श्रौतमुपादानत्वम् अपि प्रस्तौति। -तत्त्व मु0-25

करते है।¹ इसकी व्याख्या करते हुए रामानुजाचार्य कहते है कि - छान्दोग्य उपनिषद् मे प्रतिज्ञा (जिसे जान लेने पर अश्रुतश्रुत व अज्ञात भी ज्ञात हो जाता है) तथा दृष्टान्त (जैसे - एक मृत्पिण्ड के ज्ञान से सम्पूर्ण मिट्टी के पदार्थो का ज्ञान हो जाता है दोनो यह प्रतिपादित करते है कि ईश्वर जगत का निमित्तकारण ही नही, उपादान कारण भी है। वस्तुतः यदि ब्रह्म जगत का निमित्तकारण मात्र है तो उसके ज्ञान से समस्त का ज्ञान नही, हो सकता है, जैसे कि कुम्भकार के ज्ञान से घट आदि का ज्ञान नही हो सकता है। इनका कहना है कि केवल निमित्तकारण मानने से प्रतिज्ञा व दृष्टान्त मे बाधा उपस्थित होती है। इसलिये ब्रह्म को उपादान कारण मानने से ही कार्यरूप समस्त जगत का ज्ञान हो सकता है, फलतः ब्रह्म जगत का उपादान कारण भी है।²

इसी प्रकार ब्रह्म की अभिन्निमित्तोपादान कारणता सिद्ध करने के लिये 'ब्रह्मसूत्र' मे "अभिध्योपदेशाच्च"³ कहा गया है। इस सूत्र की व्याख्या करते हुए रामानुज ब्रह्म को समस्त चिदचिदात्मक जगत के अभिन्निमित्तोपादान कारण रूप मे स्वीकार करते है।⁴ रामानुज के अतिरिक्त अन्य वैष्णव आचार्य यथा- निम्बार्क, बल्लभ, चैतन्य आदि भी ब्रह्म को अभिन्निमित्तोपादान कारण स्वीकार करते है। निम्बार्काचार्य ब्रह्म को इसलिए निमित्तोपादान कहते है क्योकि ब्रह्म को सृष्टि के लिये प्रकृति के अतिरिक्त अन्य किसी उपादान की अपेक्षा नही होती है और यह प्रकृति ब्रह्म से भिन्न नही अपितु ब्रह्म की शक्ति ही है। अतः प्रकृति की अपेक्षा होने पर भी ब्रह्म अभिन्निमित्तोपादान कारण है।⁵ जबकि बल्लभाचार्य ब्रह्म एव जीवजगत में पूर्ण अभेद का प्रतिपादन करते है। ये जगत रूप कार्य के लिये ब्रह्म मे प्रकृति अपेक्षा को भी स्वीकार नही करते क्योकि प्रकृति अनेक विरोधी गुणों का आश्रय है। इसलिये बल्लभ का मानना है कि

1 छान्दोग्य उपनिषद् 6/1/2-4

2 श्रीभाष्य 1/4/23 एव वेदार्थ संग्रह 20-25

3 ब्रह्मसूत्र- 1/4/24

4 समस्त चिदचिदात्मक प्रपञ्चस्य सदुपादानता सन्निमित्तता। - वेदार्थ संग्रह पृष्ठ 27-31

5 निमित्तत्वमुपादानत्व च ब्रह्मण आम्नानात् ब्रह्मैवोभय रूपम्-वेदान्त पारिजात

ब्रह्म ही एकमात्र अभिन्निमित्तोपादान कारण है।¹ ज्ञातव्य है कि बल्लभदर्शन में उपादानकारण को समवायिकारण कहा गया है। परन्तु यह समवायि न्यायवैशेषिक से भिन्न अर्थ रखता है।² इसप्रकार ब्रह्मसूत्र एव उसके यथार्थवादी व्याख्याकारो (मध्वा को छोडकर क्योकि यह ब्रह्म को अभिन्निमित्तोपादान कारण नही मानता) ने ब्रह्म की अभिन्निमित्तोपादानकारणता को स्वीकार किया है।

किन्तु ये ब्रह्मपरिणामवादी जब ब्रह्म को निमित्तोपादान कारण के रूप मे स्वीकार करते है तो इनके सम्मुख कुछ तार्किक प्रश्न उठते है। वस्तुत जहाँ तक ईश्वर (या ब्रह्म) के निमित्त कारण का प्रश्न है तो इस सन्दर्भ मे कोई आपत्ति नही है क्योकि वह एक चेतन परमतत्व है, सर्वज्ञ है व जगत-सर्जन की क्षमता रखता है। किन्तु जब यह कहा जाता है कि वह (ब्रह्म या ईश्वर) अपने को उपादान बनाकर विविध चिदचित् जगत के रूप मे परिणत होता है, तब यह स्वाभाविक रूप से प्रश्न उठता है कि ईश्वर (ब्रह्म) की जगत रूप मे परिणति कैसे हो सकती है? उसकी परिणति मानने पर उसकी (ईश्वर) निर्विकारता कैसे सुरक्षित रह पाती है? साथ ही इस चेतन ब्रह्म का सत्परिणाम, अचेतन जगत कैसे हो सकता है? उपर्युक्त प्रश्नो के सम्बन्ध मे वैष्णव आचार्यो का मत है कि ब्रह्म, 'चिदचित्' विशिष्ट है और चित् व अचित् ब्रह्म की दो शक्तियो है जिनमे रूपान्तरण होता है। इस सन्दर्भ मे भास्कराचार्य का कहना है कि जिस प्रकार दूध दही के रूप मे परिणित होता है वैसे ही ईश्वर स्वय अपनी इच्छा, ज्ञान व अनन्तता से अपने आपको जगत रूप मे परिवर्तित करता है।³ ईश्वर निरवयव होते हुये भी जगत रूप मे परिणित होता है- इस कथन मे कोई असंगति नही है क्योकि वह अपनी विभिन्न शक्तियो को अपनी इच्छा से रूपान्तरित कर ऐसा परिणाम ला सकता है। वस्तुत ईश्वर की दो शक्तियो है जिनके रूपान्तरण से ही वह भोक्ता व भोग्य रूप जगत मे अपने को परिणित करता है। 'जिसप्रकार'

1 "निमित्तकारण समवायिकारण च ब्रह्मैव" - अणुभाष्य 1/4/23

2 वेदान्त का विकास और स्वरूप, पृष्ठ 269

3 भास्कर भाष्य 2/1/27 तथा 1/4/25

सूर्य अपने बिम्ब में से किरणों को प्रसारित कर पुनः अपने में समेट लेता है, ठीक उसी प्रकार ईश्वर जगत् का निर्माण व समाहार करता है।¹ किन्तु रामानुज का मत भास्कराचार्य से कुछ भिन्न है। साथ ही निम्बार्क व वल्लभ का मत भास्कर के अधिक निकट प्रतीत होता है। निम्बार्काचार्य भी दूध व दही के उदाहरण द्वारा शक्ति रूप से ब्रह्मपरिणामवाद को स्वीकार करते हैं।² इनका कहना है कि शक्ति के विक्षेप द्वारा ब्रह्म स्वयं जगत् रूप में परिणित हो जाता है। किन्तु परिणित होने पर भी उसका अविकारी स्वरूप क्षीण नहीं होता है क्योंकि ब्रह्म का परिणाम उसकी शक्ति के योग से ही होता है। जैसे मकड़ी अपने स्वरूप को बनाये रखकर भी अपनी शक्ति का विक्षेप करके जाले के रूप में परिणित हो जाती है। इसलिये परिणामी होते हुये भी ब्रह्म अविकारी बना रहता है।³ उल्लेखनीय है कि बल्लभाचार्य भी अविकृत परिणामवाद के ही समर्थक हैं। उनके मत में सत् चित व आनन्द रूप ब्रह्म जब अपने चित् व आनन्द अंश को तिरोहित कर लेता है तब जडजगत् के रूप में और जब मात्र आनन्द अंश को तिरोहित करता है, तब जीव रूप में परिणित होता है। इसीलिये भौतिक चीजों में चैतन्य और चेतन जीवों में आनन्द गुण आवृत्त रहते हैं।⁴ फलस्वरूप ब्रह्म में विकृति नहीं आती है।

जबकि रामानुजाचार्य ब्रह्म परिणामवाद की व्याख्या करते हुये कहते हैं कि ब्रह्म का जगत् रूप में परिणाम होता है।⁵ ये परिणाम के दो भेद स्वीकार करते हैं – (i) स्वरूप से और दूसरा (ii) शरीरात्म भाव से। रामानुज कहते हैं कि ब्रह्म में स्वरूप परिणाम नहीं माना जा सकता है क्योंकि स्वरूप परिणाम

1 वही -

2 “क्षीरवत् कार्य कारणे ब्रह्मपरिणामते स्वासाधारण शक्तिमत्त्वात्” –वेदान्त

पारिजात सौरभ, 2/1/23

3 कृतिविषयत्वं परिणामात् सर्वज्ञं सर्वशक्ति ब्रह्म स्वशक्ति विक्षेपेण जगदाकार स्वात्मान परिणम्य, अव्याकृतेन, स्वरूपेण शक्तिमता कृतिमता परिणतमेव भवति। – वेदान्त

पारिजाता सौरभ, 1/4/26

4 संदर्शेन जडा पूर्व चिदर्शेनेतरे अपि

5 श्री भाष्य, 1/4/27

मानने पर ईश्वर के निर्विकारत्व, निरवद्यत्व प्रतिपादक श्रुतियाँ कुम्पित हो जायेगी।¹ तथा "तद्वैक्षत् बहुस्या प्रजाये" रूप ब्रह्म की सत्यसकल्पना भी बाधित हो जायेगी।² पुन ईश्वर का स्वरूपोपादान इसलिये भी नहीं हो सकता कि – "अस्मान् मायी सृजते विश्वमेतत्", 'माया तु प्रकृति विद्यात्', प्रकृतिस्वभावष्टभ्य विसृजामि,—आदि श्रुति वाक्य प्रकृति के स्वरूपोपादान का वर्णन करते हैं।³

किन्तु प्रश्न उठता है कि जब प्रकृति ही उपादानकारण है तब ब्रह्म के निमित्तोपादान कारणत्व का क्या अर्थ है ? इस सम्बन्ध में रामानुज का कहना है कि जीव और प्रकृति (जिनसे जगत का निर्माण हुआ है) ईश्वर के अशभूत तत्व हैं और इसीलिये ईश्वर को इस जगत का उपादान कारण माना जाता है। जीव (चित्) और प्रकृति (अचित्) दोनों ईश्वर पर आश्रित हैं और ईश्वर द्वारा ही संचालित होते हैं।⁴ वस्तुतः जीव व प्रकृति का ईश्वर के सकल्पाधीन होकर स्थूलरूप में प्रकट होना ही उनकी उत्पत्ति कही जाती है।⁵ किन्तु इस प्रकटीकरण में ब्रह्म के नियामक अंश यानि ईश्वर में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं होता है, वही चित् व अचित् (नियाम्य अंश) में परिवर्तन होता है। साथ ही, ये दोनों अंश स्थूल होकर नाम रूप ग्रहण कर लेते हैं। इस प्रकार अव्यक्त प्रकृति व्यक्त हो जाती है और जीवात्माओं के कर्म के अनुसार फलभोग प्रदान करने के लिये नाम—रूपात्मक जगत में विकसित हो जाती है तथा चिदंश जीवात्मा शरीरधारी बन जाता है। साथ ही ईश्वर नियामक रूप में उनमें प्रवेश कर जाता है। इस प्रकार प्रकृति जीव व ईश्वर परस्पर सयुक्त होकर स्थूल रूप में प्रकट होते हैं।⁶ यह ब्रह्म की स्थूल कार्यावस्था है। ब्रह्म की कारणावस्था

1 ब्रह्मण स्वरूपेण परिणामास्पदत्व निर्विकारत्व निरवद्यत्व श्रुतिव्याकोप प्रसंगेन निवारितम्।

— वेदार्थ संग्रह, पृष्ठ 114

2 वही, पृष्ठ—33

3 वही, पृष्ठ—114, 115

4 श्रीभाष्य 1/1/4, 2/1/15—गीता पर रामानुज भाष्य (11/40)

5 वेदार्थ संग्रह, पृष्ठ—117

6 वही

उसकी कार्यावस्था से भिन्न है और इस कारणावस्था में ब्रह्म, चित् व अचित् को अपने में धारण करके रहता है। इस सूक्ष्म अवस्था से स्थूल अवस्था में सचरण से उसकी स्वाभाविक स्थिति में कोई परिवर्तन नहीं आता क्योंकि वह एक अविकृत सत्ता है, जो अपने अंशों में परिणामरूप विकार होने के बावजूद स्वयं विकृत नहीं होती है। वस्तुतः यह सत्ता केवल अवस्था परिवर्तन करती है।¹ इस प्रकार सभी ब्रह्मपरिणामवादी अभिन्निमित्तोपादान कारण रूप ब्रह्म के सत्परिणामरूप जगत् की यथार्थ सत्ता का प्रतिपादन करते हुये ब्रह्म के अविकारी रूप की अक्षुण्णता बनाये रखते हैं तथा ब्रह्म परिणामवाद का तार्किक प्रतिपादन करते हैं।

उल्लेखनीय है कि कुछ समालोचक ब्रह्मपरिणामवाद पर आक्षेप करते हैं। पहला आक्षेप यह है कि क्या ब्रह्म पूर्णरूप से जगत् के रूप में परिणत होता है या आशिक रूप से? यदि हम ब्रह्म की पूर्णरूपेण जगत् रूप में परिणति स्वीकार करेंगे तब जगत् से भिन्न ब्रह्म नाम की कोई वस्तु ही नहीं रहेगी। पुनः यदि ब्रह्म को सावयव स्वीकार कर उसकी आशिक परिणति स्वीकार करें तो यह श्रुति विरुद्ध होगा।² इस आक्षेप का परिहार करते हुये पहले ही बताया जा चुका है कि — ब्रह्म एक अविकृत सत्ता है जो चित्, अचित् शक्ति से समन्वित है। वस्तुतः ब्रह्म में परिणाम इन शक्तियों के कारण होता है, इसलिये उसका अविकृत स्वरूप, विकृत नहीं होता, फलतः श्रुति का विरोध भी नहीं होता है।³

इसी प्रकार ब्रह्मपरिणामवाद पर दूसरा आक्षेप यह लगाया जाता है कि यदि जगत् ब्रह्म का सत् परिणाम है तब जगत् को अपने उपादान ब्रह्म के स्वरूप का होना चाहिये तथा उससे अभिन्न भी होना चाहिये क्योंकि परिणाम —वादी मान्यता के अनुसार कार्य, अपने कारण के स्वरूप का तथा तत्त्वतः उससे अभिन्न होता है, किन्तु प्रथम दृष्टया ब्रह्म व जगत् में वैलक्षण्य दिखता है। जहाँ ब्रह्म

1 "कारणभूत द्रव्यस्यावस्थान्तरापत्तिरेव हि कार्यता" — वेदार्थ संग्रह, पृष्ठ-17

2 कृत्स्नप्रसक्तिर्निर्वयवत्व शब्दकोपो वा। — ब्रह्मसूत्र 2/1/26

3 श्रीभाष्य 2/1/27-28, अणुभाष्य वही

शुद्ध, एक व चेतन सत्ता है, वही जगत अशुद्ध, अनेकता सम्पन्न तथा जड है।¹

पुन यदि जगत ब्रह्म का सत्परिणाम है, तब प्रलयकाल में सम्पूर्णजगत के ब्रह्म में विलीन हो जाने पर जगत के जडत्व व अन्य दोषो से ब्रह्म दूषित हो जायेगा।² अत जगत ब्रह्म का सत्परिणाम नहीं है और न ही ब्रह्म जगत का कारण है। इस सभी शकाओ का समाधान करते हुये वैष्णव वेदान्ती कहते हैं कि वाह्य जगत में ऐसे अनेक उदाहरण हैं जो विलक्षण होते हुये भी कार्यकारण भाव से उत्पन्न होते देखे जाते हैं। जैसे—चेतनव्यक्ति से जड नख व बाल तथा अचेतन गोबर आदि से चेतन गुबरोल।³ इसी प्रकार जब प्रलयकाल में कार्य अपने कारण में विलीन होता है तब वह अपने जडत्व आदि दोषो से कारण (ब्रह्म) को दोषयुक्त नहीं करता।⁴ अत ब्रह्म जगत का कारण एव जगत ब्रह्म का सत्परिणाम है और इस प्रकार जगत व ब्रह्म में अनन्य है।

ध्यातव्य है कि ब्रह्मपरिणामवादी जगत व ब्रह्म में अनन्यत्व दिखाते हुये एव सत्कार्यवाद की मूलमान्यता का अनुसरण करते हुये कारण व कार्य में स्पष्टत अनन्यत्व का प्रतिपादन करते हैं। इनका कहना है कि कार्य, कारण की एक अवस्था मात्र है और दोनो में तत्त्वत कोई भेद नहीं है। कारण भूत द्रव्य ही अवस्थान्तर योग से कार्य कहा जाता है। जैसे— लपेटे वस्त्र तथा फँले हुये वस्त्र में कोई अन्तर नहीं होता। बल्कि उनमें जो अन्तर दिखायी पडता है उसका कारण यह है कि जब वस्त्र मुक्त अवस्था में नहीं था, तब उसके विस्तार का ज्ञान नहीं था, किन्तु मुक्त अवस्था में उसके विस्तार का स्पष्ट दर्शन हो जाता है। यह अन्तर अवस्था व कालभेद का परिणाम है। वस्तुत दोनो अवस्थाओं में वस्त्र, वस्त्र ही रहता है। इसीप्रकार कारण व कार्य, अवस्था व काल भेद के कारण, दो भिन्न रूप को धारण करते हैं परन्तु ये मूलत एक ही है।⁵

1 न विलक्षणत्वादस्य तथात्वं च शब्दात्। ब्रह्मसूत्र-2/1/4

2 अपितौ तद्वत्प्रसगादसमज्जसम्। वही 2/1/8

3 मुण्डक उपनिषद्, 1/1/7

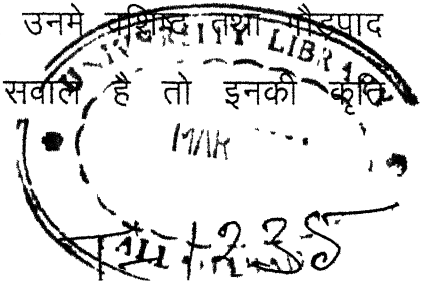
4 ब्रह्मसूत्र 2/1/9, श्री भाष्य वही

5 वेदान्तसार, पृष्ठ-28

३.३ विवर्तवाद :

विवर्तवाद, कारणता सम्बन्धी सिद्धान्त सत्कार्यवाद का ही विशिष्ट रूप है। वस्तुतः ऐसे सभी दार्शनिक या सम्प्रदाय जो कार्य को विवर्त या आभास मात्र मानते हैं और ऐसा मानकर जगत के नानात्व का निराकरण करते हुये एकतत्त्ववाद की प्रतिष्ठा करते हैं, — विवर्तवादी कहलाते हैं। कहने का तात्पर्य यह है कि यहाँ कार्य (नानात्व) की तात्त्विक सत्ता का खण्डन कर कारण (एकत्व) अदृश्य की ही सत्ता का वास्तविक प्रतिपादन किया जाता है। ऐसी विचारधारा का स्पष्ट उद्घाटन पाश्चात्य दर्शन में ब्रैडले के दर्शन में देखा जा सकता है क्योंकि ब्रैडले भी अपनी पुस्तक “आभास एव सत्” में जगत के प्रातीतिक स्वरूप को आभास कहता है एव नानात्व का निराकरण करते हुये एक मात्र निरपेक्ष सत् का प्रतिपादन करता है। इसप्रकार हम देखते हैं कि जो दार्शनिक एक तरफ बहुलवाद व द्वैतवाद की समस्या से बचना चाहते हैं और साथ ही परमसत् को जगत के विरोधों से बचाते हैं (अर्थात् तात्त्विक परिवर्तन को नकारते हैं) तो उनकी तार्किक आवश्यकता विवर्तवाद है। स्पष्ट है, विवर्तवाद में एक मात्र कारण को ही सत् माना जाता है तथा कार्य को प्रतीति या आभास मानते हैं। उल्लेखनीय है कि भारतीय दर्शन में इस विचार धारा का मुख्य—प्रतिपादक प्रत्ययवादी यानि अद्वैतवेदान्ती आचार्य शंकर हैं, किन्तु कुछ आचार्य जो शंकर से पहले थे, उनके दर्शन में भी विवर्तवाद का बीजरूप स्पष्ट दिखता है। साथ ही शंकर के परवर्ती भी कुछ आचार्य हैं जो न्यायवैशेषिक के असत्कार्यवाद के खण्डन के निमित्त सत्कार्यवाद या विवर्तवाद की तार्किक प्रतिष्ठा करते हैं।

ज्ञातव्य है कि शंकर के पूर्ववर्ती आचार्य जिनके दर्शन में विवर्तवाद का कारणता सम्बन्धी दृष्टिकोण देखने को मिलते हैं, उनमें **वशिष्ठ** तथा **गौडपाद** प्रमुख हैं। जहाँ तक **आचार्य वशिष्ठ** का सवाल है तो इनकी कृति



योगवाशिष्ठ, है और इस कृति में इन्होंने असत् जगत् की बड़ी विशद विवेचना की है। योगवाशिष्ठ के अनुसार जगत् ईश्वर द्वारा उत्पन्न है और उसी के द्वारा शास्त्रार्थ व व्यवहार सम्भव है, किन्तु परमार्थ के बारे में यह सत्य नहीं है।¹ यह ईश्वर एक तथा नित्य होते हुये किसी प्रकार के विकार को प्राप्त नहीं होता है।² वह जो एक और अनन्त है, किसी चीज को कैसे उत्पन्न कर सकता है।³

जबकि गौडपाद भारतीय दर्शन के वह प्रथम व्यवस्थित विचारक है जिन्होंने कार्यकरण की श्रृंखला से परमसत् को परे रखा। उनके अनुसार कार्य-कारण सम्बन्ध नहीं है। कार्य-कारण सम्बन्ध से परमसत् अशुभ की समस्या से जड़ित हो जाता है। अतः परमसत् एव जगत् में पारमार्थिक दृष्टि से कार्यकारण सम्बन्ध नहीं है। कार्य-कारण सम्बन्ध द्वैत पर आधारित है। अतः गौडपादाचार्य ब्रह्म एव जगत् में तादात्म्य स्थापित करते हुए ब्रह्म को ही सत् तथा जगत् को अयर्थार्थ मिथ्या सिद्ध करते हैं।

माण्डूक्य कारिका के द्वितीय अध्याय में जगत् के यथार्थ स्वरूप का निराकरण किया गया है। इस सम्बन्ध में उनका तर्क है कि यदि प्रपञ्च को किसी प्रकार का सत्तामूलक पद प्रदान किया जाय तब परमसत् से उसके सम्बन्ध का प्रश्न उठ खड़ा होगा। अतः गौडपाद जगत् के अस्तित्व को स्वप्नवत् मानते हैं।¹ इसके अतिरिक्त उन्होंने सत् का एक प्रतिमान प्रस्तुत किया है जिसे प्रयोग कर तार्किक आधार पर जगत् को वितथ (अयर्थार्थ) सिद्ध किया जा सके। यह प्रतिमान निम्न है —

आदावन्ते च यन्नारित्त वर्तमानेऽपि नत्तथा ।

वितथैः सदृशाः सन्तोऽविथा इव लक्षिताः ॥

माण्डू० २/६

अर्थात् जो आदि में नहीं है अन्त में नहीं है तो वह वर्तमान में भी वैसा ही है अर्थात् असत् है। इसी प्रकार यह जगत् उत्पत्ति से पूर्व नहीं था, तथा प्रलय के

1. योग वाशिष्ठ - 4/40/70

2. वही

3. वअही 4/40/26

बाद भी नहीं रहेगा, अतः वस्तुतः इसकी सत्ता नहीं है। यह स्वप्नवत् मिथ्या ही है। जैसा कि भागवत् में भी कहा गया है कि – जो वस्तु पहले नहीं थी और पीछे नहीं रहेगी वह मध्य में भी नहीं है वह केवल व्यपदेश मात्र है।¹ अतः जगत तथा जागरित वस्तुएँ स्वप्नवत् मिथ्या ही हैं तथा मिथ्या होने से अनुत्पन्न। परमार्थतः उनकी कोई उत्पत्ति नहीं होती। इस प्रकार गौडपाद अजातिवाद का प्रतिपादन करते हैं।

तार्किक दृष्टि से अजातिवाद का प्रतिपादन करते हुए आचार्य गौडपाद कहते हैं – सत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि जो सत् है वह पहले से विद्यमान है और उसकी पुनरुत्पत्ति मानना व्यर्थ है। पुनः असत् की भी उत्पत्ति नहीं हो सकती क्योंकि जो असत् है वह बन्ध्यापुत्र के समान है और वह न माया से उत्पन्न हो सकता है न यथार्थ में। अतः अजातिवाद ही सत्य है।² गौडपाद कहते हैं कि हम द्वैतवादियों से विवाद नहीं करते क्योंकि सत् और असत् उभय पक्ष के ये द्वैतवादी एक साथ एक दूसरे के खण्डन द्वारा अजातिवाद की ही पुष्टि करते हैं।³ गौणपाद वैदिक परम्परा के आचार्य होते हुए भी उन्होंने बौद्धों के अजातिवाद को मान लिया था। जैसा कि उन्होंने स्वयं कहा है – “उनका (बौद्धों का) जो अजातिवाद विषयक कथन है उसका हम अनुमोदन करते हैं”।⁴ पुनः गौडपादाचार्य अजातिवाद के समर्थन में बौद्धों द्वारा

1 नयत्पुरस्तादुत्पन्न पश्चाद् मध्ये च तन्नव्यपदेश मात्रम्।
भूतं प्रसिद्धं च परेण यद्यत् तदेव तत् स्यादितिमेमनीषा ॥

भागवत् 11/28/21 एव 10/87/37

2 माण्डू 3/27-28

3 भूतं न जायेत किञ्चित् अभूतं नैव जायते। वही 4/4

4 ख्याप्यमानामजाति तैरनुमोदानहे वयम्।

विवदामों न तैः संधिः अविवादः निबोधत् ॥ माण्डू 4/5

ये गये तीनों तर्कों को स्वीकार करते हुए उन्हीं तर्कों के आधार पर जाति की असम्भाव्यता प्रदर्शित करते हुए "अजातिवाद" की स्थापना करते हैं। ये तर्क निम्न हैं —

- 1 कारण में कार्योत्पाद की शक्ति नहीं है। अर्थात् उत्पत्ति सामर्थ्य न तो सत् में हो सकता है, न असत् में, न सदसत् में और न सदसत्भिन्न में।¹
- 2 "कार्य" आदि और अन्त दोनों में अज्ञात रहता है। अर्थात् "कार्य" का ज्ञान न आदि में हो सकता है और न अन्त में तथा आदि और अन्त में कार्य का ज्ञान न होने से मध्य में भी उसका ज्ञान नहीं हो सकता अतः कार्य वस्तुतः ही नहीं।²
- 3 "कारण और कार्य में कोई क्रम सिद्ध नहीं है। गौडपादाचार्य कहते हैं कि कार्य-कारण की दो कोटियाँ प्रसिद्ध हैं, परन्तु यह नहीं कहा जा सकता कि कौन पहले है। पुनः "पूर्वकालभावित्व" और आनन्तर्य नियम दोनों असिद्ध हैं। इनमें कौन कारण है और कौन कार्य नहीं कहा जा सकता है।³

अतः उपर्युक्त अशक्ति, अपरिज्ञान और क्रमकोप के कारण जाति सिद्ध नहीं की जा सकती जैसा कि बौद्धों ने प्रतिपादित किया है।⁴ वास्तव में सब धर्म अर्थात् बुद्धिग्राह्य पदार्थ जरामरण निर्मुक्त हैं। जीवात्मा आत्मस्वरूप होने से अज है और जगत्-प्रपञ्च मिथ्या होने से अनुत्पन्न है।⁵ इस

1 अशक्तिरपरिज्ञान क्रमकोपोऽथवा पुन एव हि सर्वथा बुद्धैरजाति परिदीपता ।

मण्डू० ४/१९ शा०भा०

2 वही

3 अशक्तिरपरिज्ञान क्रमकोपोऽथवा पुन एव हि सर्वथा बुद्धैरजाति परिदीपता ।

मण्डू० ४/१९

4 वही

5 जरामरण निर्मुक्ता सर्वधर्मा 'स्वभावतः' । मण्डू० ४/१०

6 स्वतो वा परतो वापि न किञ्चिद् वस्तु जयते ।

गौडपादाचार्य शून्यवादी नागार्जुन की भोंति सत्, असत्, सदसत् तथा सदसत् भिन्न मे कार्य कारण का निषेध करते हुए अजातिवाद का प्रतिपादन करते है उनके अनुसार जगत् मूलतत्व का प्रतिभास मात्र है। अविद्या के कारण तत्व ही जगत् रूप से भासित हो रहा है। वस्तुतः जगत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती। जिस प्रकार स्वप्न की वस्तुएँ मिथ्या प्रतीति मात्र है, उसी प्रकार जगत् भी मिथ्या है। वस्तुतः जगत् स्वप्नवत् है। इस प्रकार जगत् की वस्तुपरक सत्ता को नकार कर आचार्य गौडपाद कार्य-कारण या उत्पत्ति की सभावना का निराकरण करते है।¹ अतः कहा जा सकता है कि अद्वैतवाद के सिद्धान्त के प्रतिपादक आचार्य गौडपाद कार्य-कारण की समस्या के सन्दर्भ में अजातिवाद का प्रतिपादन करते है। आचार्य शंकर भी परमार्थतः अजातिवाद को स्वीकार करते है। परन्तु अजातिवाद को स्वीकार करते हुए भी वे व्यवहार में कार्य-कारण का निषेध नहीं करते और इस सम्बन्ध में "विवर्तवाद" का प्रतिपादन करते है।

उल्लेखनीय है कि शंकर के परवर्ती विचारकों में विद्यारण्यमुनि, अप्पयदीक्षित, प्रकाशानन्द, सर्वज्ञात्ममुनि, श्रीहर्ष तथा चित्सुख उल्लेखनीय है। विद्यारण्य मुनि ने पचदशी में, प्रकाशानन्द वेदान्तसिद्धान्तमुक्तावली में, सर्वज्ञात्ममुनि सक्षेपशारीरक में, हर्ष खण्डनखण्डखाद्य में और चित्सुख तत्वप्रदीपिका में कारणता का विशद विवेचन किये है। वास्तव में इन आचार्यों की कृतियों में कारणता का विवेचन मूलतः शंकर से भिन्न नहीं है, किन्तु निरूपण के स्तर पर इनमें वैशिष्ट्य स्पष्ट रूप से दिखता है। जैसे विद्यारण्य मुनि पचदशी में विवर्तवाद परिणामवाद एवं आरम्भवाद के अन्तर को बहुत ही सूक्ष्मता से व्याख्यायित किया है। जबकि सक्षेपशारीरक में सर्वज्ञात्ममुनि ने परिणामवाद को विवर्तवाद की पूर्वभूमि कहा है। इनका कहना है कि जब परिणामवाद समझ लिया जाता है तो विवर्तवाद स्वयं ही प्राप्त हो जाता है। इस प्रकार हम देखते कि शंकर के पूर्ववर्ती आचार्यों (वशिष्ठ व गौडपाद) में जहाँ विवर्तवाद का प्रारम्भिक स्वरूप (अजातिवाद) ही दिखता है वही परवर्ती

1 स्वतो व परतो वापि न किञ्चित् वस्तु जायते ।
सदसत् सदसदवापि न किञ्चित् वस्तु जायते ।। वही 4/22

आचार्यो (विद्यारण्य, अप्पयदीक्षित, प्रकाशानन्द, सर्वज्ञात्ममुनि श्रीहर्ष चित्सुख) मे मात्र निरूपण के स्तर पर ही विशिष्टता दिखती है। कहने का तात्पर्य यह है कि अद्वैतवेदान्त मे विवर्तवाद को पूर्णरूप से प्रतिष्ठित व विवेचित करने का श्रेय आचार्य शंकर को ही जाता है।

शंकर का विवर्तवाद :

शंकराचार्य एकत्व वादी विचार धारा के प्रतिनिधि होने के कारण सत्ता के तीन स्तरो (पारमार्थिक, व्यावहारिक एव प्रातिभासिक) मे मौलिक भेद की स्थापना करते है। वे अनेकता सम्पन्न एव देशकालात्मक "कार्य" को परिपूर्ण सत्तामूलक पद देने के लिए अनिच्छुक है। अत उनके दर्शन मे अधिष्ठान एव आरोपित, सत्ता के तीन स्तरो एव ज्ञान व अज्ञान के बीच मौलिक भेद की स्थापना करते हुए कार्य-कारण की समस्या को स्पष्ट करने का प्रयास किया गया है। यहाँ कार्य-कारण सम्बन्ध को कुछ सीमा तक गौडपादाचार्य की तरह अज्ञान का ज्ञेय क्षेत्र दर्शाया गया है। वस्तुतः शंकराचार्य सत्ता के जिस प्रतिमान को स्थापित करना चाहते है, उसकी कसौटी पर कार्य कभी भी खरा नही उतर सकता। देशकाल, अनेकता, अपूर्णता, दुःख एव बन्धन से समन्वित जगत् कार्य ब्रह्मरूपी अधिष्ठान को गरिमा के अनुरूप नही है। अत कार्य-कारण सम्बन्ध को सत्ता के तीन स्तरो मे व्यावहारिक एव प्रतिभासिक स्तर तक सीमित रखना शंकराचार्य के लिए एक तार्किक अपरिहार्यता थी। यही कारण है कि शंकराचार्य कार्य-कारण की समस्या के सन्दर्भ मे "विवर्तवाद" का प्रतिपादन करते है।

शंकराचार्य विवर्तवाद की विवेचन मुख्यत ब्रह्म एव जगत् के सम्बन्ध को व्याख्यायित करने के लिए प्रस्तुत करते है। साख्य आदि दर्शन के परिणामवाद के प्रतिकूल उन्होने विवर्तवाद को सृष्टि-कारणता सिद्धान्त के रूप मे प्रस्तुत किया है। उनके अनुसार कारण ही सत् है कार्य "वाणि" का विकार अथवा भ्रम

मात्र है।¹ जगद्रूप कार्य ब्रह्म का विवर्त मात्र है, परिणाम नहीं। परमार्थत जगत् की कोई उत्पत्ति, स्थिति या विनाश नहीं है, तथा सृष्टि का प्रतिपादन करने वाली श्रुतियाँ परमार्थ विषयक नहीं हैं, केवल व्यवहार का बोध कराने वाली हैं।² अतः अद्वैत वेदान्त में सृष्टि की उत्पत्ति, स्थिति आदि का आशय सृष्टि का विवर्त मानने में है। इसीलिए अद्वैत दर्शन में नामरूपात्मक जगत्प्रपञ्च के प्रतिषेधक रूप में विवर्तवाद की विवेचना तथा परिणामवाद आदि मतों का निराकरण किया गया है।

“विवर्तवाद” एक दार्शनिक परिभाषिक शब्द है जिसकी स्पष्ट व्याख्या परिणामवाद की तुलना में की गयी है। सर्वज्ञात्ममुनि ने परिणामवाद को विवर्तवाद की अग्रभूमि के रूप में स्वीकार किया है क्योंकि उनके अनुसार परिणाम दृष्टि के बिना विवर्त दृष्टि सम्भव नहीं है।³ वेदान्तसार में विवर्तवाद को परिभाषित करते हुए कहा गया है —

सतत्वोऽन्यथा प्रथ विकार इत्युदीरित ।

अतत्त्वतोऽन्यथा प्रथा विवर्तइत्युदाहृत ।

(वेदान्तसार पृ० 14)

अर्थात् तात्त्विक अन्यथा प्रतीति को परिणाम तथा अतात्त्विक अन्यथा प्रतीति को विवर्त कहते हैं। अप्पय दीक्षित ने सिद्धान्तलेश सग्रह में इसी विषय को क्रम से स्पष्ट किया है कि उपादान रूप से अभिमत वस्तु का समान सत्तावाला अन्यथाभाव परिणाम कहलाता है तथा उपादान से विलक्षण अन्यथाभाव विवर्त है।⁴ गम्भीरता पूर्वक विचार किया जाय तो किसी भी वस्तु का अन्यथाभाव दो

1 छान्दो० शा०भा० 6/2/3

2 एत०शा०भा० 2/1/1

3 विवर्तवादस्य हि पूर्वभूमि वेदान्तवादे परिणामवाद ।

व्यवस्थितेऽस्मिन्परिणामवादे स्वयं समायाति विवर्तवाद ॥ सशा० 2/61

4 कारण लक्षणोऽन्यथाभाव परिणाम तद्विलक्षणो विवर्त । सि०ले०स० प्रथम परिच्छेद

प्रकार का बतलाया गया है— परिणाम रूप से तथा विवर्त रूप से। परिणाम उसे कहते हैं, जब कोई वस्तु अपने स्वरूप को छोड़कर दूसरे स्वरूप को प्राप्त हो जाती है। जैसे — दूध अपने स्वरूप को छोड़कर दही के आकार में परिवर्तित हो जाती है। इस प्रकार के परिवर्तन को तात्त्विक अन्यथा प्रथा या वास्तविक परिवर्तन कहते हैं। इसके विपरीत अतात्त्विक अन्यथा प्रथा या विवर्त उसे कहते हैं, जब कोई वस्तु अपने स्वरूप का परित्याग किये बिना ही दूसरे रूप से भासित होने लगती है। जैसे — कोई वस्तु अपने स्वरूप का परित्याग किये बिना ही दूसरे रूप से भासित होने लगती है। जैसे रस्सी अपने स्वरूप का परित्याग किये बिना ही सर्प रूप में भासित होने लगती है।

“विवर्त” का लक्षण करते हुए एक अन्य स्थल पर कहा गया है कि — जो वस्तु उपादान रूप से अभिमत वस्तु से अभिन्न होकर निम्न सत्ता वाली हो उसे विवर्त कहते हैं।¹ इसी प्रकार वेदान्त परिभाषा में भी विवर्त का लक्षण करते हुए कहा गया है कि उपादान कारण का सदृश कार्य परिणाम कहलाता है तथा विषम कार्य विवर्त”।² यह सदृशता तथा विषमता सत्ता की श्रेणी तथा प्रकार में होती है। जैसे दही दूध का परिणाम है क्योंकि इन दोनों की समान व्यावहारिक सत्ता है। इसके विपरीत विवर्तवाद में कार्य की सत्ता कारण से निम्न है। जैसे — रस्सी— सर्प में सर्प रस्सी का परिणाम नहीं कहा जा सकता। उस स्थल पर सर्प की प्रतिमासिक सत्ता है जबकि रस्सी की पारमार्थिक। अतः सर्प रस्सी का विवर्त है परिणाम नहीं। विवर्तवाद की उपर्युक्त परिभाषा कारण कार्य में अपृथक तादात्म्य का भी निरूपण करती है, जैसे कि वहाँ कहा गया है कि “उपादान से अभिन्न होकर निम्न—सत्ता वाली वस्तु विवर्त है।³ विवर्तवाद की उपर्युक्त परिभाषा स्पष्टतः कारण को “सत्” तथा कार्य को प्रतीति भ्रम, विवर्त अथवा अध्यास रूप में निरूपित करती है। इसके अतिरिक्त यहाँ कारण की

1 स्वभिन्न न्यून सत्तार्थो, विवर्त इति कथ्यते। वे०सि०सू०म० 1/6

2 परिणामों नामोपादान समसत्ताक कार्यापत्ति ।

विवर्तानामोपादान विषमसत्ताक कार्यापत्ति ॥ वेदान्त परिभाषा पृ० 119

3 वेदान्त परिभाषा पृ० 119

अपेक्षा कार्य को निम्न सत्तावाला स्वीकार किया गया है। इन दोनो मान्यताओ से कारण-कार्य अनन्यत्व का प्रतिपादन तथा वास्तविक परिवर्तन का निराकरण होता है।

परिणामवाद मे जहाँ कारण कार्य मे अनन्यत्व का प्रतिपादन करते हुए परिवर्तन को वास्तविक स्वीकार किया गया है वही विवर्तवाद अवास्तविक परिवर्तन को स्वीकार करता है। विवर्तवादी शकराचार्य भी परिवर्तन को वास्तविक नही मानते है।¹ उनके अनुसार सत्-नित्य, अपरिणामी तथा अपरिवर्तनशील है।² तत्व मे किसी भी प्रकार का कोई भी विकास असम्भव है। अत कार्य, कारण की नामरूप आदि उपाधि मात्र है जिससे तत्व अक्षुण्ण तथा अप्रभावित बना रहता है। हमे वस्तु में जो परिवर्तन गत भिन्नता दिखती है, वह मात्र अवस्थागत है। इससे "कार्य" कारण से भिन्न कोई नवीन वस्तु नही हो जाती। और न ही कारण मे कोई विकार या परिवर्तन होता है।³ जैसे - जब स्वर्ण कुण्डल अथवा कगन रूप-कार्य को उत्पन्न करता है तब यह कहा जाता है, कि स्वर्ण में किसी प्रकार का कोई परिणाम अथवा विकार उत्पन्न नही होता अपितु स्वर्ण मे कुण्डल रूप तथा कंगन रूप की मात्र प्रतीति होती है। इसका तात्पर्य यह नही है कि वस्तुत कुण्डल तथा कगन का कोई अस्तित्व ही नही है। शकराचार्य व्यवहार मे सत्कार्यवाद को स्वीकार करते है। "कार्य" की व्यावहारिक उपयोगिता उन्हे स्वीकार्य है। कगन तथा कुडल स्वर्ण रूप होते हुए भी व्यवहार की दृष्टि से भिन्न-भिन्न है। दोनो का

1 शा0 भा0 2/1/18

2 गीता श0भा0 2/30, बृहदा0 भा0 4/4/25

3 शा0भा0 2/1/15

प्रयोजन भिन्न-भिन्न है। अतः कार्य की व्यावहारिक उपयोगिता है। शंकराचार्य के विवर्तवाद का तात्पर्य मात्र इतना है कि कार्य की व्यावहारिक उपयोगिता होते हुए भी तत्त्वतः वह कारण से अभिन्न है।¹ कारण में कोई वास्तविक परिवर्तन नहीं होता। कार्य-कारण की उपाधि है तथा उसे सीमित करती है। “कार्य” वास्तव में कोई उत्पत्ति नहीं है वह कारण की उस रूप में प्रतीति मात्र है। अतः व्यावहारिक दृष्टि से उत्पत्ति तथा परिवर्तन को स्वीकार करते हुए भी शंकराचार्य वास्तविक परिवर्तन का निराकरण करते हुए परिणामवाद का खण्डन करते हैं।² शंकराचार्य के अनुसार यदि कार्य कारण का सत् परिणाम अथवा वास्तविक विकार है तो हमें यह भी स्वीकार करना होगा कि कार्य में जिस रूप तथा गुण की उत्पत्ति होती है वह भी वास्तविक है। तब प्रश्न उपस्थित होता है कि यह रूप तथा गुण, उत्पत्ति से पूर्व कारण में थे या नहीं। यदि परिणामवादी यह कहे कि यह “रूप” तथा “गुण” भी उत्पत्ति के पूर्व कारण में विद्यमान थे। तब कम से कम इतना तो स्वीकार करना ही होगा कि इस रूप तथा गुण की अभिव्यक्ति अथवा उसका स्थूल या व्यक्त रूप तो नया है।

इस प्रकार स्पष्ट है कि या तो परिणाम को सत्य स्वीकार कर नयी उत्पत्ति को स्थान देने में असत्कार्यवाद को स्वीकार करना होगा, या इस परिणाम को मिथ्या या प्रतीति रूप में स्वीकार कर विवर्तवाद को अपनाना होगा। इस प्रकार शंकराचार्य परिणामवाद के तार्किक विकास के रूप में विवर्तवाद का प्रतिपादन करते हैं। विवर्तवाद कारण को ही सत् तथा कार्य को मिथ्या प्रतीति स्वीकार करते हुए कारण-कार्य अनन्यत्व का प्रतिपादन करते हैं।

शंकराचार्य के विवर्तवाद में कार्य-कारण सम्बन्ध के व्यक्त पदों में

1 शा० भा० 2/1/15

2 वही

‘तादात्म्य’ अव्यतिरेक’ ‘अपृथक’ तथा ‘अनन्यत्व’ शब्दों का प्रयोग व्यवहृत हुआ है, जिसका आशय एक ही है और वह है — ‘कारण के भाव में कार्य का भाव तथ कारण के अभाव में कार्य का भी अभाव’¹। अर्थात् जिसमें एक पदार्थ की सत्ता दूसरे के बिना सम्भव नहीं है², ऐसे दो पदार्थों का सम्बन्ध तादात्म्य, अनन्य आदि शब्दों द्वारा व्यवहृत होता है। ‘विवर्तवाद’ में कारण के बिना कार्य की सत्ता सम्भव नहीं है अतः यहाँ कार्य—कारण में अपृथक, तादात्म्य अथवा अनन्यत्व का प्रतिपादन किया गया है। इस विषय में शंकराचार्य का प्रथम तर्क है — (1) ‘भावोचोपलब्धेः (ब्रह्मसूत्र 2/1/15) अर्थात् कारण के होने पर ही कार्य का होना तथा कारण के अभाव में कार्य का भी अभाव। जैसे मृत्तिका के विद्यमान होने पर घट का उत्पन्न होना तथा मृत्तिका के अभाव में घट का अभाव। अतः मृत्तिका (कारण) तथा घट (कार्य) अनन्य है। (2) इस विषय में शंकराचार्य का दूसरा तर्क यह है कि — ‘यच्च यदात्मना यत्र न वर्तते न तत्त्वं उत्पद्यते’ (ब्रह्मसूत्र 2/1/16) अर्थात् जो जिस स्वरूप से जिसमें नहीं होता वह उससे उत्पन्न नहीं होता। जैसे — बालू से तेल। इससे उत्पत्ति से पूर्व कार्य—कारण में अनन्यत्व की सिद्धि होती है। उत्पत्ति पूर्व कारण कार्य में अनन्य होने से उत्पन्न हुआ कार्य भी कारण से अनन्य ही है।³

कारण—कार्य में भेद बुद्धि के अभाव से भी दोनों में अनन्यत्व का प्रतिपादन होता है।⁴ यदि कारण कार्य अश्वमहिष के समान भिन्न—भिन्न होते तो इसी प्रकार का उनका ज्ञान भी होता है। परन्तु कार्य के ज्ञान में कारण ज्ञान निहित है। ‘पट’ के ज्ञान में तन्तु का ज्ञान भी निहित है। जैसे — घट एव

1 तदभावे भावात् तदभावे चा भावात्। शा०भा० 2/2/2

2 वही 2/1/14

3 तसमात्प्रागुत्पत्तेर नन्यथात्वादुत्पन्नमत्यनन्य — देव कारणात्कार्य मित्यवगम्यते।

शा० भा० 2/1/16 पृ० 373

4 अपि च कार्य कारणयोर्द्रव्य गुणादीना चाश्वमहिषवद्
भेदबुद्ध्याभावन्तादात्म्यमभ्युपगन्तव्यम्।

मृत्तिका मे घट रूप कार्य के ज्ञान मे मृत्तिका रूप कारण का भी ज्ञान निहित है। घट एव पट का कारण से भिन्न पृथक रूप मे ज्ञान सम्भव नहीं है, अतः कारण-कार्य अनन्य है। यह सत्य है कि कार्य की कारण से नाम रूप से भिन्नता होती है, किन्तु इस नाम रूप से तत्त्व रूप कारण मे न कोई वास्तविक परिवर्तन होता है, न दोनो भिन्न-भिन्न होते है। जिस प्रकार लपेटे हुए वस्त्र एव फैले हुए वस्त्र मे कोई अन्तर नहीं होता।¹ उसी प्रकार कारण तथा कार्य अवस्था भेद तथा काल भेद के कारण यद्यपि दो विभिन्न रूप को धारण करते है किन्तु उनके मूलभूत सत् तत्त्व तो सदा एक ही रहता है। "पट" के उदाहरण द्वारा भी इसे समझा जा सकता है। पट ज्ञान मे तन्तु से भिन्न पट नामक कार्य की कोई उपलब्धि नहीं होती, केवल आतान-वितान वाले तन्तु ही प्रत्यक्ष उपलब्ध होते है। अतः तन्तुओं की आतान-वितानात्मक विशेष अवस्था पट है। पट तन्तु से भिन्न कोई नवीन पदार्थ नहीं है इस तर्क के आधार पर शकराचार्य न मात्र कार्य-कारण अनन्यत्व का प्रतिपादन करते है अपितु कारण से भिन्न कार्य की किसी वास्तविक सत्ता का भी निराकरण करते हुए कारण को सत् और कार्य को मिथ्या अयथार्थ सिद्ध करते है।²

शकराचार्य एक ओर तो कार्य को कारण का अतात्विक परिणाम बताकर उसे मिथ्या घोषित करते है तो दूसरी ओर कारण-कार्य मे तात्विक अभेद का प्रतिपादन करते है। यदि कार्य, कारण की अतात्विक परिणति है तो दोनो की दो भिन्न सत्ता होनी चाहिए, दोनो मे अनन्यत्व नहीं हो सकता। वस्तुतः तादात्म्य दो समान सत्ता मे ही सम्भव है विषम सत्ता मे नहीं।³ इस विषय मे शकराचार्य का मत है कि कारण-कार्य अनन्यत्व का तात्पर्य यह नहीं है कि कारण कार्यरूप हो जाता है अथवा कार्य कारण रूप है अपितु इसका तात्पर्य

1 वही 2/1/20

2 कार्यकारोऽपि कारणस्यात्मभूत एवानात्मभूतस्या ना रभ्यत्वाद् इत्यभाणि। शा०भा०
2/1/18

3 न हि कारणविभिन्न कार्यकारण च सदिति कथतदभिन्न कार्यम सद भवेत्।

मात्र इतना है कि कार्य की सत्ता कारणत्वेन ही है, कारण से व्यतिरिक्त कार्य की सत्ता नहीं है।¹ जैसे – मृत्तिका रूप कारण से व्यतिरिक्त घट रूप कार्य की कोई सत्ता नहीं है क्योंकि घट मृत्तिका रूप ही है। अतः कारण-कार्य मृत्तिका – घट अनन्य है। इस प्रकार शंकराचार्य के “विवर्तवाद” में कार्य-कारण की अनन्यता का प्रतिपादन करते हुए “कारण” को ही “सत्” तथा “कार्य” को “नामरूप” प्रतीति अथवा भ्रममात्र-सिद्ध किया गया है। वस्तुतः विवर्तवाद का मुख्य प्रतिपाद्य सत्ता की दृष्टि से कार्य विशेष और कारण विशेष में ही नहीं, अपितु सभी कारण और कार्य में अनन्यता का प्रतिपादन करते हुए “मूल कारण” को सत् तथा कार्य जगत् को मिथ्या प्रपञ्च मात्र सिद्ध किया जाता है।² जैसे – “मृत्तिका” “घट” का कारण है। घट मृत्तिका से भिन्न होकर स्थित नहीं रहा सकता। अतः घट की अपेक्षा मृत्तिका अवश्य सत् है, परन्तु यह पारमार्थिक सत् नहीं है। मृत्तिका का कारण पृथ्वी मृत्तिका की अपेक्षा ज्यादा सत्तावान है। इस प्रकार सत्ता की क्रमिकता में अन्तिमरूप से सत् एक मात्र मूलकारण ब्रह्म ही है, जो समस्त चराचर कार्य जगत् का एकमात्र अधिष्ठान है।³

वेदान्त परम्परा के अनुकूल शंकराचार्य भी ब्रह्म को जगत् का मूल कारण स्वीकार करते हैं। ब्रह्मसूत्र 1/1/3 एवं 1/1/3 के भाष्य में उन्होंने श्रुति के आधार पर कारणहीन ब्रह्म को प्रथम कारण की सज्ञा दी है।⁴ कार्य-कारण सम्बन्ध को अनवस्था दोष से मुक्त रखने का प्रयास करते हुए वे शून्यवाद का निराकरण तथा ब्रह्मकारणवाद की स्थापना करते हैं।⁵ उनका तर्क

1 न कारणादन्यत्कार्यं वर्षं शतेनापि शक्यं कल्पयितुं शा०भा० 2/1/18

2 कारणात् पृथक् सत्ता शून्यत्व साहायतेन तु ऐक्याभि प्रायेण।

अद्वैत वेदान्त पृ० 140

3 तत् पर ब्रह्मैकमेवा द्वितीयम्। शा०भा० 2/1/15

4 शा०भा० 2/1/1

5 न गथोक्त विशेषणस्य जगतो यथोक्त विशेषणमीश्वर मुक्त्वा अन्यत प्रधानादचेतनात् अणुभ्यो वा आभावाद्वा ससारिणो वा उत्पत्त्यादि सभावयितुं शक्यम्।

यह है कि यदि ब्रह्म रूपी सन्मात्र को कारण न माना जाय तब आकाश से लेकर अणु तक प्रत्येक वस्तु सारहीन या निरात्मक हो जायेगी अत ब्रह्म जगत् का मूलकारण है।¹ ब्रह्मसूत्रकार जिन तर्कों² के आधार पर ब्रह्म की मूलकारणता का प्रतिपादन करते हैं, शकराचार्य भी उन्हीं तर्कों का आश्रम लेकर ब्रह्म की मूलकारणता का प्रतिपादन करते हैं। सूत्रकार बादरायण “ब्रह्म” को जगत् का मात्र निमित्त कारण नहीं मानते अपितु उसे अभिन्निमित्तोपादानकारण स्वीकार करते हैं। आचार्य शकर भी इसी परम्परा को स्वीकार करते हुये ब्रह्म को जगत् अभिन्निमित्तोपादानकारण स्वीकार करते हैं और इस विषय में सूत्रकार द्वारा प्रस्तुत तर्कों का ही आश्रय ग्रहण करते हैं।

ज्ञातव्य है कि प्रकृत्यधिकरण के सूत्रों का भाष्य करते हुए आचार्य शकर स्पष्टत ब्रह्म को अभिन्निमित्तोपादान कारण कहते हैं। उनके अनुसार “प्रकृतिश्च” के द्वारा सूत्रकार ने ब्रह्म के निमित्त कारणत्व के साथ-साथ उसे उपादान कारणत्व का भी उपपादान किया है³ क्योंकि उपनिषदों में वर्णित प्रतिज्ञा और दृष्टान्त⁴ की उपपत्ति तभी हो सकती है जब ब्रह्म की नामरूपात्मक दृश्यादृश्य जगत् की प्रकृति और जगत् को ब्रह्म विकृति स्वीकार किया जाय।⁵ इसी सूत्र की व्याख्या में आचार्य शकर स्पष्ट करते हैं कि ब्रह्म पहले उपादान कारण ही हो सकता है, उसका निमित्त कारणत्व तो अन्य अधिष्ठाता के न होने से ही समझना चाहिए। जिस प्रकार लोक में मृत्तिका, सुवर्ण आदि उपादान कारण तत् कुम्भकार सुवर्णकार आदि अधिष्ठाताओं की अपेक्षा रख कर ही प्रवृत्त होते हैं, उसी प्रकार सृष्टि का उपादान कारण ब्रह्म भी स्वपेक्षया सृष्टि में प्रवृत्त होता है, और उसको अन्य अधिष्ठाता की अपेक्षा इसलिए नहीं हो सकती, क्योंकि सृष्टि के पूर्व “एकमेवाऽद्वितीयम्” श्रुति के अनुसार स्वगत भेद शून्य

1 वही

2 ब्रह्मसूत्र 1/1/2 तथा द्वितीय अध्याय

3 केवल एक ही अधिष्ठाता कारण च ब्रह्मभ्युपान्तव्य निमित्त कारण च। शा0भा0 1/4/23

4 छान्दो0 6/2/2-3

5 शा0भा0 1/4/23

अधिष्ठाता के न होने से ब्रह्म ही सृष्टि का उपादान और निमित्त दोनो कारण सिद्ध होता है।¹ इसके अतिरिक्त “एकोऽह बहुस्याम्” इत्यादि श्रुति मे सृष्टि सकल्प का उपदेश ब्रह्म मे कर्तव्य (निमित्तल) और प्रकृतित्व (उपादानत्व) दोनो को बोधित करता है जगत सर्ग के प्रति ब्रह्म की सकल्प-पूर्वक स्वतन्त्र प्रवृत्ति से उसका निमित्तकारणत्व तथा “बहुस्याम्” अर्थात् बहुत होने के सकल्प से उपादान कारणत्व स्पष्ट प्रतीत होता है।²

इसी प्रकार अन्य श्रुतियाँ भी ब्रह्म के निमित्तोपादानत्व को सिद्ध करती है। “सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशादेव ---- (छान्दो 1/9/1) इस श्रुति मे साक्षात् ब्रह्म का ही कारण रूप से ग्रहण कर उत्पत्ति तथा प्रलय दोनो ही कहे गये है। शकराचार्य के अनुसार जो जिससे उत्पन्न होता है, तथा जिसमे लीन होता है, वह उसका उपादान कारण होता है। जैसे - धान “यव” आदि का उपादान कारण पृथ्वी है।³ प्रकृत श्रुति - “आकाशादेव” मे “एव” को भाष्यकार शकर ने सूत्रकार के “साक्षात् सत्” के साथ जोडकर यह बतलाया है कि इस “एव” पद से यही प्रतीत होता है कि ब्रह्म से अन्य उपादान का अग्रहण ही श्रुतियो मे प्रतिपादित है, जिसका निर्देश सूत्रकार ने साक्षात् पद से किया है।⁴ इसके अतिरिक्त सच्चत्यच्चाभवात् (तैत्ति 2/6) इस श्रुति मे समानाधिकरण से ब्रह्म का ही विकार रूप से यह परिणाम बतलाया गया है।⁵ इस प्रकार शकराचार्य श्रुति के आधार पर तथा सूत्रकार द्वारा प्रयुक्त तर्कों के आधार पर भी ब्रह्म को समस्त जगत् का अभिन्निमित्तोपादान कारण स्वीकार करते है।

-
- 1 निमित्तत्वधिष्ठानन्तराभावादधिगन्तव्य ----- प्रागुत्पत्तेरेवमेवद्वितीयमित्यवधरणात् ।
शा०भा० 1/4/27
 - 2 अभिध्ययोपदेशाचात्मन ----- गम्यते। वही 1/4/24
 - 3 वही 1/4/25
 - 4 शा०भा 1/4/25
 - 5 इतश्च प्रकृति ब्रह्म यत्कारण ब्रह्मण एव विकारात्मना परिणाम सामानाधिकरण्ये
नाम्नायते ----- इत्यादिनति वही 1/4/26



असत्कार्यवाद

कारणता के सन्दर्भ में असत्कार्यवाद सिद्धान्त मूलतः न्यायवैशेषिक और प्रभाकर मीमांसक का है, किन्तु इस सिद्धान्त का गहरा व व्यापक विवेचन न्याय-वैशेषिक सम्प्रदाय में ही देखने को मिलता है। न्याय वैशेषिक और प्रभाकर मीमांसक एक वस्तुवादी दार्शनिक सम्प्रदाय हैं, अतएव अपने वस्तुवाद के प्रकाश में ही कारणता विषयक विचार को मूर्तरूप देते हैं। साथ ही यदि सूक्ष्मता से विचार करें तो इनके द्वारा प्रस्तुत कार्य की परिभाषा व स्वरूप से भी असत्कार्यवाद तर्कत फलित होता है। वस्तुतः कार्य की परिभाषा से ही उसका कारण से भिन्नत्व का प्रदर्शन होता है तथा कारण व कार्य के बीच निहित यह भेद ही असत्कार्यवाद की मूल भावभूमि है। किन्तु जैसे ही असत्कार्यवादी कारण व कार्य के बीच भेद का प्रतिपादन करते हैं, वैसे ही इन दोनों के बीच सम्बन्ध की समस्या प्रस्तुत हो जाती है। आगे हम देखेंगे कि इस समस्या का समाधान भी स्वयं में एक नयी समस्या का स्पष्ट प्रकाशन है। इस प्रकार स्पष्ट है कि न्याय वैशेषिक में कारणता के स्वरूप को समझने के लिये यह आवश्यक है कि हम अधोलिखित विन्दुओं पर सम्यक् विवेचन व विश्लेषण प्रस्तुत करें।

(i) कारण और कार्य के बीच भेद का सिद्धान्त (असत्कार्यवाद)

(ii) कारण और कार्य के बीच का सम्बन्ध (समवाय सम्बन्ध)

4.1 कारण और कार्य के बीच भेद का सिद्धान्त (आरम्भवाद):-

कारण और कार्य के स्वरूप से स्पष्ट अवगति होती है कि न्यायवैशेषिक दर्शन में इनके बीच भिन्नत्व का प्रतिपादन तार्किकता की माँग है। इसी तार्किकता की माँग के अनुरूप ही ये कारण व कार्य के बीच भेद का सिद्धान्त प्रस्तुत करते हैं। इस सिद्धान्त के अनुसार कार्य एक नवीन उत्पत्ति है और यह कार्य उत्पत्ति के पूर्व अपने कारण में असत् (अनुपस्थित) रहता है। स्पष्ट है, कार्य का उत्पत्ति -पूर्व अपने कारण में असत् रहने से इस सिद्धान्त को असत्कार्यवाद कहते हैं और कार्य

को सर्वथा एक नवीन उत्पत्ति मानने के कारण (या नया आरम्भ मानने के कारण) इस सिद्धान्त को आरम्भवाद भी कहा जाता है। कुलमिलाकर इस सिद्धान्त की मूल भावना यह है कि कारण व कार्य के बीच मौलिक भेद होता है। वस्तुतः न्यायवैशेषिकों का कहना है कि कार्य पूर्णतया एक नया तत्व होता है जो कारण में पहले से विद्यमान नहीं रहता और न ही यह कारण का रूपान्तरण ही है। यह एक नया आरम्भ है। निमित्तकारण की क्रिया से पूर्व वह अपने उपादान कारण में किसी भी रूप में विद्यमान नहीं रहता है। आगे चलकर जब निमित्तकारण की क्रिया से कार्य की उत्पत्ति होती है, तब वह सत् होता है। ज्ञातव्य है, कि किसी वस्तु का उत्पत्ति से पहले जो अभाव होता है उसे प्रागभाव कहते हैं। चूँकि उत्पत्ति से पूर्व कार्य अपने उपादान कारण में अस्तित्ववान नहीं रहता है इसलिये इस समय उपादान में कार्य का प्रागभाव रहता है। स्पष्ट है, भाव, अभाव का प्रतियोगी होता है, फलतः प्रागभाव के प्रतियोगी को कार्य कहते हैं और ऐसा कहने में ही कार्य व कारण के बीच भिन्नत्व का प्रतिपादन हो जाता है।

उल्लेखनीय है कि अपने असत्कार्यवाद की पुष्टि के लिये नैयायिक कुछ युक्तियाँ प्रस्तुत करते हैं, जो अधोलिखित हैं—

(i) असत्कार्यवाद की पुष्टि के सन्दर्भ में दी गयी प्रथम युक्ति अनुभव पर आधारित है। इनके अनुसार पदार्थ सत् तथा ज्ञेय है।¹ यह दर्शन ऐसी किसी वस्तु के अस्तित्व को स्वीकार नहीं करता जिसे जाना न जा सके। इसी आधार पर न्याय कन्दलीकार कहते हैं कि—“यदि उत्पत्ति से पूर्व कार्य को (अपने कारण में) सत् (विद्यमान) माने तो, हमें जिस प्रकार कारण का प्रत्यक्ष होता है उसी प्रकार उत्पत्ति से पूर्व कार्य का भी प्रत्यक्ष होना चाहिये। परन्तु उत्पत्ति से पूर्व कार्य का प्रत्यक्ष नहीं होता, अतः कार्य को उत्पत्ति से पूर्व असत् ही होना चाहिये।”²

(ii) असत्कार्यवाद के समर्थन में न्यायवैशेषिकों की दूसरी युक्ति वस्तु के आकार पर आधारित है। ये प्रश्न करते हैं कि यदि उत्पत्ति से पूर्व कार्य

कारण में विद्यमान था तो फिर कार्य का जो नवीन आकार (रूप) है, वह कहाँ से आया? जैसे—घट कार्य का रूप घटत्व, को भी मृत्तिका में सत् होना चाहिये, किन्तु ऐसा होता नहीं है। इसलिये घटरूप को कम से कम कारण मृत्तिका में असत् मानना ही पड़ेगा।¹

(iii) असत्कार्यवाद के समर्थन में न्यायवैशेषिकों की तीसरी युक्ति वस्तु की प्रयोजनता पर आधारित है। इनका कहना है कि यदि उत्पत्ति से पूर्व कार्य को कारण में विद्यमान माने तो कारण को ही कार्य के प्रयोजन की भी पूर्ति करनी चाहिये। अर्थात् कहने का मतलब यह है कि यदि मृत्तिका में उत्पत्ति से पूर्व घड़ा विद्यमान है तो फिर मृत्तिका में भी जल आहरत्व का गुण होना चाहिये। किन्तु हम देखते हैं कि जब मृत्तिका से घट की उत्पत्ति होती है तब घट में कम्बुगीर्वाद विशेष आकार के कारण जल आहरत्व का गुण आता है, जो मृत्तिका में नहीं होता है।²

अतः उत्पत्ति से पूर्व कार्य असत् ही होता है। स्पष्ट है, कारण व कार्य के बीच इस प्रयोजन भिन्नता के आधार पर ही असत्कार्यवादी कारण कार्य में भेद का प्रतिपादन करते हैं। इनके कहने का तात्पर्य यह है कि कारण व कार्य भिन्न—2 प्रयोजनों की पूर्ति करते हैं, फलतः ये भिन्न हैं। जैसे—तन्तु (कारण) सीवन का कार्य करता है और पट (कार्य) आवरण का। चूँकि दोनों के धर्म अलग—अलग हैं, अतः दोनों भिन्न हैं।³

उल्लेखनीय है कि कार्य कारण में भेद व अभेद को लेकर असत्कार्यवाद व सत्कार्यवाद में पारम्परिक रूप से वाद—विवाद होता है। सत्कार्यवादी जहाँ कार्य व कारण को तत्त्वतः अभिन्न मानते हैं और इसके लिये अनेक तर्क प्रस्तुत करते हैं, वही न्यायवैशेषिक दार्शनिकों ने कार्य कारण में अभेदत्व का खण्डन कर भेद की स्थापना करते हैं। इनका कहना है कि कारण व कार्य को अभिन्न मानने से घटादि कार्य का अस्तित्व ही सन्देहयुक्त हो जायेगा क्योंकि घट का कारण मृत्तिका है और मृत्तिका

1 वही

2 भारतीय न्यायशास्त्र, पृष्ठ, 138

ही शराब का कारण है। यदि कारण व कार्य अभिन्न माने जाये तो एक ओर घट व मृत्तिका को अभिन्न होना चाहिये वही दूसरी ओर घट व शराब को भी अभिन्न होना चाहिये। चूँकि गणित का समानान्तर सिद्धान्त यह कहता है कि यदि A व B समानान्तर हो और B व C भी समानान्तर हो—तो A व C भी समानान्तर होंगे। स्पष्ट है, इस सिद्धान्त को प्रस्तुत सन्दर्भ में प्रयुक्त करने पर यह निष्कर्ष निकलता है कि घट व शराब को भी अभिन्न होना चाहिये। किन्तु हम जानते हैं कि घट अपने रूप, गुण व प्रयोजन की दृष्टि से शराब से सर्वथा भिन्न है। अतः कार्य, को कारण से भिन्न मानना ही उचित है।

वास्तव में कारण व कार्य के बीच 'भेद का सिद्धान्त' न्यायवैशेषिक के बाह्यार्थवाद की रक्षा के लिये भी आवश्यक है। इसी बात स्पष्ट करते हुये प्रो०डी०एन शास्त्री अपनी पुस्तक 'भारतीय दर्शन न्यायपरिचय' में लिखते हैं कि न्यायवैशेषिकों का यह मानना कि पट तन्तुओं से सर्वथा भिन्न है, एक तार्किक आवश्यकता है। उनका कहना है कि यदि साख्य के अनुसार तन्तु (कारण) व पट (कार्य) को तत्त्वतः एक मान ले तो यह प्रश्न प्रस्तुत होता है कि तन्तु के धर्म से भिन्न, पट में कुछ नये धर्म कहाँ से आ गये? पुनः यदि तन्तु पट रूप में परिवर्तित हुआ है, तो यहाँ परिवर्तन का क्या अर्थ है? वस्तुतः जब तन्तु व पट तत्त्वतः एक ही हैं तो यह मानना पड़ेगा कि तन्तु में किसी प्रकार का परिवर्तन नहीं हो सकता। इस प्रकार साख्य के सत्कार्यवादसे आवश्यकरूपेण वेदान्त के विवर्तवाद तक पहुँचते हैं, जिसके अनुसार कार्य का वास्तविक तत्त्व कारण ही है और कारण के अतिरिक्त कार्य में जो नये धर्म दिखते हैं— वे केवल भ्रममात्र हैं।

----- इस प्रकार यदि कार्य व कारण को एक माना जाय तो निश्चित रूप से कार्य को विवर्त (भ्रम) मात्र ही मानना होगा और इस प्रकार वाह्य जगत का अस्तित्व ही समाप्त हो जायेगा। इसीलिये बाह्यार्थवाद की रक्षा को लक्ष्य में रखकर न्यायवैशेषिक दृढतापूर्वक कारण से कार्य को भिन्न मानते हैं।¹

किन्तु साख्य और वेदान्ती असत्कार्यवाद की कटु आलोचना करते हैं। इनका कहना है कि जो असत् है, उसकी उत्पत्ति कैसे हो सकती है? पुनः, एक विशेष कार्य की उत्पत्ति के लिये एक कारण को ही क्यों ग्रहण किया जाय? कहने का तात्पर्य यह है कि यदि उत्पत्ति से पूर्व कार्य का कारण में अभाव (असत्) रहता है तो फिर विशिष्ट कार्य के लिये विशिष्ट कारण की आवश्यकता नहीं रह जाती है क्योंकि अभाव के सर्वत्र समान होने से किसी भी कारण से किसी भी कार्य की उत्पत्ति होनी चाहिये। अपने इसी मत की पुष्टि के लिये सत्कार्यवादी साख्य— “नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः”¹ को उद्धृत करते हैं। अर्थात् कहने का तात्पर्य यह है कि—असत् की उत्पत्ति नहीं हो सकती और सत् का विनाश नहीं हो सकता है। इसी प्रकार आचार्य शंकर का भी कहना है कि कार्य तभी उत्पन्न होता है जब उसका कारण उपस्थित हो, कहीं भी कारण के अभाव में कार्य नहीं देखा जाता है। यदि कारण में कार्य का अभाव होता तो इस प्रकार का भाव देखने में नहीं आता। पुनः, हम देखते हैं कि जो वस्तु जिसमें नहीं रहती है उससे उत्पन्न नहीं होती। जैसे—तेल बालू में नहीं होता इसीलिये बालू से तेल नहीं निकलता है। इन दृष्टान्तों व तर्कों से उत्पत्ति पूर्व कार्य के असत्त्व का निरास हो जाता है। फिर भी यदि यह स्वीकार कर ही ले कि कारण से असत् कार्य ही उत्पन्न होगा तब असत् ही उत्पन्न हुआ माना जायेगा— जो श्रुति विरुद्ध है।² इस प्रकार असत्कार्यवाद श्रुति व तर्क दोनों आधारों पर ही उचित नहीं दिखता है।

किन्तु नैयायिकों व वैशेषिकों ने उक्त आक्षेपों से अपने सिद्धान्त की रक्षा हेतु सत्कार्यवाद पर पलट-वार करते हैं। इनका कहना है कि असत्कार्य की उत्पत्ति कहने का तात्पर्य यह नहीं है कि जो असत् है उसकी उत्पत्ति होती है, अपितु यह है कि जो उत्पन्न होगा वह पहले

1 गीता-2/16

2 शारीरिक भाष्य-2/1/10-18

असत् था, उसका पहले अभाव था।¹ इसी अभाव का भावरूप हो जाना ही कार्य की उत्पत्ति है। यदि कार्य को उत्पत्ति से पूर्व ही सत् मान लिया जाय तो सम्पूर्ण कारण— व्यापार निरर्थक हो जायेगा। वस्तुतः जो नहीं है, उसे उत्पन्न करने में ही कर्त्ता का कर्त्तापन है। विद्यमान की उत्पत्ति तो पुनरुक्ति है। पुनः सत्कार्यवादियों ने उत्पत्ति पूर्व कार्य के 'सत्' होने के लिये जो "नियत कारण से नियत कार्य की उत्पत्ति" का हेतु दिया है, उससे असत्कार्यवाद का निरास नहीं होता है। कहने का मतलब यह है कि असत्कार्यवाद मानने पर भी नियत कारण से ही नियत कार्य की उत्पत्ति स्वीकार की जा सकती है। अनुभव में हम देखते हैं कि किसी निश्चित कार्य का एक निश्चित उपादान होता है, जिसमें कार्य का प्रागभाव होता है। सभी कारणों में कार्य का प्रागभाव नहीं होता है। जैसे— मृत्तिका में घट का प्रागभाव है अतः मृत्तिका घट का कारण है। किन्तु तन्तु में घट का अत्यन्ताभाव है, अतः तन्तु घट का कारण नहीं है। न्यायदर्शन में इस प्रकार का निश्चय करने की शक्ति बुद्धि में स्वीकार की गयी है।²

ज्ञातव्य है कि सत्कार्यवादी, असत्यकार्यवाद को श्रुति विरुद्ध कहते हैं और इस सन्दर्भ में गीता का (2/16) उद्धरण प्रस्तुत करते हैं। किन्तु फणिभूषण तर्कवागीश ने अपनी पुस्तक न्याय—परिचय में गीता के उक्त उद्धरण को प्रकृत स्थल में अनावश्यक व असंगत बताया है और इस विषय में अन्य आचार्यों के मत को प्रमाण स्वरूप उपस्थित भी किया है। इनके अनुसार इस श्लोक(2/16)³ का तात्पर्य है कि आत्मा में असत् (अविद्यमान) शीत, उष्ण, आदि गुणों की सत्ता नहीं होता है तथा सत् स्वरूप आत्मा का अभाव (विनाश) कदापि नहीं होता है। इस प्रसंग में लेखक श्रीधर स्वामी, पार्थ सारथीमिश्र तथा रामानुजाचार्य का भी यही मत स्वीकार किया है।

1 असत्करण पक्षे च यच्चोदित शशविषाणाद्यपि क्रियतेति, तत्र यदसत्तत्क्रियते इति नेय वचन व्यक्तरपितु यत्क्रियते तदसदिति। न्यायमजरी— पृष्ठ 94

2 "बुद्धिसिद्धन्तुतदसत्" —न्यायसूत्र 4/1/50

3 "नासतोविद्यते भावो, नाभावो विद्यते सत्"—गीता 2/16

मीमांसक पार्थसारथीमिश्र ने शास्त्रदीपिका में आत्मा के नित्यत्व का प्रतिपादन करते हुये भगवद्गीता के उक्त श्लोक का उल्लेख किया है। उनके अनुसार इस श्लोक के द्वारा सत्कार्यवाद का कथन सगत नहीं है।¹ इसी प्रकार रामानुज ने भी इस श्लोक के भाष्य में स्पष्टत लिखा है कि—“अत्रसत्कार्यवादस्या सगतत्वान्न तत्परोऽय श्लोक ।²

इसी प्रकार सत्कार्यवादिओ का यह कहना कि —“जो असत् है उसकी उत्पत्ति नहीं हो सकती ” — के विषय में न्याय वैशेषिक आचार्यों का कथन है कि जो पूर्ण रूप से असत् या अलीक है उसकी उत्पत्ति अवश्य नहीं हो सकती । जैसे —आकाश पुष्प, बन्ध्यापुत्र आदि। वस्तुतः इन आचार्यों का कहना है कि हमारे असत्कार्यवाद का तात्पर्य मात्र इतना है कि—उत्पत्ति के पश्चात् जिसकी सत्ता सिद्ध है (जैसे घट,पट आदि) वे उत्पत्ति से पूर्व अपने कारण में इसी रूप में विद्यमान नहीं रहते, अपितु उनकी नवीन उत्पत्ति होती है।³

वास्तव में न्यायवैशेषिक आचार्य तात्त्विक रूप से असत्कार्यवाद का प्रतिपादन करते हैं, जिसका तार्किक परिणाम यह निकलता है कि कार्य अपने कारण से मूलतः भिन्न है। इनका कहना है कि तन्तु (कारण) ही बदलकर पट (कार्य) नहीं हो जाते अपितु तन्तु तो पट के उत्पन्न हो जाने के पश्चात् भी ज्यों के त्यों बने रहते हैं। किन्तु उनमें समवाय सम्बन्ध से रहने वाला पट नामक नया द्रव्य उत्पन्न हो जाता है जो रूप, रग, गुण परिमाण व प्रयोजन में भी अपने कारण द्रव्य से बिल्कुल भिन्न है।⁴ इस प्रकार इस दर्शन के अनुसार कारण अपरिवर्तित रहते हुये भी अपने से भिन्न एक नवीन द्रव्य को उत्पन्न करता है। साथ ही, उत्पत्ति के पश्चात् भी कारण द्रव्य नष्ट नहीं होता, अपितु उसका अस्तित्व बना रहता है। अतः

1 'न्याय-परिचय'-फणिभूषण तर्कवागीश, के पृष्ठ-83 पर उद्धृत ।

2 रामानुज-गीता भाष्य (2/16)

3 ----- दृश्ययन्ते जन्यते तदिध न व्योमकुसुमादिवत्।- न्यायमजरी, द्वितीय खण्ड, पृष्ठ-94

4 न्यायवार्तिक-2/1/33

इस दर्शन मे कारण व कार्य का सहअस्तित्व स्वीकार किया गया है।¹

ध्यातव्य है कि न्यायवैशेषिक की अवयव अवयवी की अवधारणा परोक्ष रूप से असत्कार्यवाद का प्रतिपादन ही है। यहाँ कारण को अवयव तथा कार्य को अवयवी कहा गया है², और अवयवो से पृथक अवयवी की सत्ता को दृढ रूप से स्थापित किया गया है। निश्चय ही इस अवस्थापना से कारण-कार्य भेदवाद की प्रतिष्ठा होती है। अवयवो से भिन्न अवयवी की स्थापना करते हुये न्यायवैशेषिक आचार्य कहते है कि परमाणु रूप अवयवो से भिन्न, अवयवी की सत्ता न स्वीकार करने पर किसी भी पदार्थ का ज्ञान होना असम्भव हो जायेगा।³ वस्तुतः इसके पीछे कारण यह है कि न्याय वैशेषिक अन्तिम रूप से समस्त वस्तुओ को परमाणु निर्मित मानते है और परमाणु अतीन्द्रिय होने के कारण प्रत्यक्ष के विषय नही होते, इसलिये इन्ही अतीन्द्रिय परमाणुओ से निर्मित यह जडजगत यदि उससे भिन्न नही है तो वह भी प्रत्यक्ष का विषय नही होगा क्योकि दो अभिन्न वस्तुओ का स्वरूप एक सा होता है। किन्तु हम व्यवहार मे जडजगत का प्रत्यक्ष करते है इसलिये परमाणुओ (अवयव) से पृथक जडजगत (अवयवी) की सत्ता मानना पडेगा। आगे न्याय वैशेषिक आचार्यो का कहना है कि मेरे इस विचार पर प्रतिपक्षी यह आक्षेप कर सकता है कि जिस प्रकार तिमिर रोग से ग्रस्त व्यक्ति केशसमूह को तो देख सकता है, किन्तु केश को नही देख सकता है, उसी प्रकार अतीन्द्रिय होने के कारण एक परमाणु का प्रत्यक्ष न होने पर भी परमाणु समूह का प्रत्यक्ष हो सकता है। अतः अवयवी को पृथक रूप से न माने तो भी किसी का ग्रहण नही होगा।⁴ पूर्वपक्ष के रूप मे प्रस्तुत इस आक्षेप का खण्डन करते हुये नैयायिक कहते है कि अपने-अपने विषयो मे ही ज्ञान की पटुता व मन्दता होती है, भिन्न विषय मे नही। अर्थात् नेत्र

1 तर्कसंग्रह, पृष्ठ-37

2 न्यायसूत्र 2/1/30-35

3 "सर्वाग्रहणभवयव्यसिद्धे" -न्यायसूत्र-2/1/35

4 वही

अपने विषय 'रूप' को ही ग्रहण कर सकता है, अपने अविषय 'गन्ध' को नहीं। प्रस्तुत उदाहरण में तिमिर दोष से ग्रस्त व्यक्ति चक्षुरिन्द्रिय से ग्रहण योग्य एक केश को नहीं देख सकता किन्तु केश समूह को देख सकता है। फिर भी एक केश में भी चक्षुरिन्द्रिय का विषय बनने की योग्यता है। कहने का तात्पर्य यह है कि निर्दोष चक्षु एक केश एव केश समूह—दोनों का प्रत्यक्ष कर सकते हैं, किन्तु परमाणु इन्द्रियों के विषय न होने के कारण किसी भी इन्द्रिय से ग्रहीत नहीं हो सकते। यदि परमाणु समूह को प्रत्यक्ष का विषय माना जायेगा तो चक्षुरिन्द्रिय की अपने अविषय में प्रवृत्ति होगी। अतः परमाणुओं (अवयवों) से भिन्न घट आदि द्रव्य रूप अवयवी हैं, जिसका चक्षुरिन्द्रिय से प्रत्यक्ष होता है।¹

किन्तु साख्य दार्शनिक यह आक्षेप लगाते हैं कि जिस प्रकार सेना व वन क्रमशः अश्व, हस्ति एव वृक्षों के समूह के अतिरिक्त कुछ नहीं होते, उसी प्रकार अवयवी भी परमाणु समूह के अतिरिक्त कुछ और नहीं होता है।² इस आक्षेप के उत्तर में नैयायिक कहते हैं कि प्रकृत स्थल पर सेना व वन के जो उदाहरण दिये गये हैं, वो अप्रासंगिक हैं। वस्तुतः सेना और वन के अगभूत एक-एक अवयव को समीप से देखा जा सकता है, परन्तु परमाणु समूह में से प्रत्येक परमाणु को अलग-2 नहीं देखा जा सकता है। स्पष्ट है, प्रस्तुत सन्दर्भ में दिया गया दृष्टान्त ठीक नहीं है। अतः परमाणुओं से भिन्न अवयवी का प्रकृत सिद्धान्त ही मान्य है।³

जबकि आचार्य शंकर का कहना है कि कार्य-कारण में अश्व महिष के समान भेद बुद्धि के अभाव में तादात्म्य भाव स्वीकार करना चाहिये।⁴ पुनः कारण व कार्य, अश्व एव महिष के समान दो पृथक् पदार्थ नहीं हैं। दो परस्पर पृथक् पदार्थों में एक, दूसरे का अवयव नहीं होता, परन्तु तन्तु पट

1 न्यायसूत्र 2/1/35 पर वात्स्यायन भाष्य, पृष्ठ- 558

2 न्यायसूत्र 2/1/37 में पूर्व पक्ष के रूप में उद्धृत

3 'सेनावनवद् ग्रहणमिति चेन्नतीन्द्रियत्वादण्नाम, 2/1/37 न्यायसूत्र पर वात्स्यायनभाष्य

4. शारीरिक भाष्य -2/1/15

के अवयव है। जबकि अश्व व महिष एक दूसरे के अवयव नहीं हैं अतः दोनों को पृथक् स्वीकार नहीं किया जा सकता है।¹ इसी प्रकार साख्य दार्शनिक भी अवयव अवयवी के भेद का निराकरण करते हैं। इनके अनुसार परस्पर भिन्न पदार्थों में संयोग व विभाग होता है, किन्तु अवयव, अवयवी में संयोग व विभाग का अभाव होता है। अतः दोनों को भिन्न मानना ठीक नहीं है।² इन आक्षेपों का उत्तर देते हुए न्याय-वैशेषिक का कहना है कि अवयव एक सापेक्ष पद है और इसे अवयवी की अपेक्षा है। अतः अवयव को स्वीकार करने पर पृथक् ज्ञान न होने पर भी अवयवी की सत्ता सिद्ध है। पुनः यद्यपि अश्व एवं महिष परस्पर पृथक् पदार्थ हैं और वे एक दूसरे का अवयव नहीं हैं, परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि परस्पर पृथक् पदार्थों में अवयव-अवयवी भाव नहीं हो सकता है। यदि अवयवी को अवयवों से भिन्न न माने तो उसे अवयवों से अभिन्न मानना पड़ेगा और ऐसी स्थिति में तन्तु व पट एक ही समझे जायेंगे। तब तन्तु पट के अवयव हैं यह कहने की अपेक्षा तन्तु तन्तु कते अवयव हैं— इस प्रकार का वाक्य बोलना होगा। किन्तु कोई भी पदार्थ स्वयं अपना अवयव नहीं होता है।³ सच तो यह है कि पट का अवयव तन्तु है, पट नहीं। इस प्रकार अवयवी को अस्वीकार करने पर अनेक समस्याएँ उत्पन्न हो जाती हैं, जिनका समाधान अवयवी को अवयवों से भिन्न मानकर ही दिया जा सकता है।

साथ ही न्यायवैशेषिक मत के विरुद्ध एक आपत्ति यह भी उठायी जाती है कि जो पदार्थ जिस पदार्थ से भिन्न होते हैं, वह उससे भिन्न देश में उत्पन्न होते हैं। इस बात को नैयायिक भी मानते हैं। किन्तु जिस स्थान पर तन्तु विद्यमान रहते हैं, उस स्थान से पृथक् स्थान में पट की उत्पत्ति नहीं होती है। अतः पट को तन्तु से पृथक् नहीं माना जा सकता है।⁴

1 वही

2 तत्वकौमुदी, पुष्ट-100

3 न्यायवार्तिक-2/1/33

4 न्यायवार्तिक-4/2/11-पूर्वपक्ष के रूप में उद्धृत

वास्तव में इस आपत्ति का नैयायिकों ने कोई उचित समाधान नहीं दिया है। इस विषय में केवल यह कहा जा सकता है कि एक ही देश से उनका तात्पर्य स्थान न होकर आश्रय से है तथा तन्तु व पट का आश्रय एक नहीं होता है। जहाँ तन्तु का आश्रय कपास है वही पट का आश्रय तन्तु है। किन्तु इससे एक ही स्थान घेरने की समस्या का समाधान नहीं हो जाता है। वस्तुतः इस आपत्ति से केवल यह कहकर बचा जा सकता है कि जहाँ जो द्रव्य समवाय सम्बन्ध से जुड़े हुये हो वहाँ यह सिद्धान्त कि “दो द्रव्य एक स्थान नहीं घेर सकते”— लागू नहीं होता है।¹ किन्तु प्रतिपक्षी पुनः प्रश्न उपस्थित करते हैं कि यदि यह स्वीकार कर भी लिया जाय कि अवयवी, अवयवों से भिन्न है, तब यह प्रश्न उपस्थित होता है कि अवयवी अपने अवयवों में किस रूप में रहता है? वह समस्त अवयवों में सामूहिक रूप से रहता है अथवा प्रत्येक अवयव में अलग-अलग रूप से। यदि समस्त अवयवों में सामूहिक रूप से अवयवी की स्थिति मानी जायेगी तो अवयवी का प्रत्यक्ष असम्भव हो जायेगा।² इसी प्रकार यदि यह माना जाय कि सम्पूर्ण अवयवी प्रत्येक अवयव में रहता है तो ऐसा मानना भी समीचीन नहीं है क्योंकि महत्परिणाम-अवयवी, अणुपरिमाण-अवयव में नहीं रह सकता है।³

ज्ञातव्य है कि उपर्युक्त आक्षेप वात्स्यायन ने अपने न्यायसूत्र के भाष्य में पूर्वपक्ष के रूप में उपस्थित करके (4/2/7-9) पुनः इनका परिहार (4/2/11-12-न्यायसूत्र) कर दिया है। इनके अनुसार प्रतिपक्षी जिस रूप में अवयवी में अवयवों की वृत्ति की कल्पना करते हैं, वह समीचीन नहीं है। वस्तुतः अवयव एवं अवयवी में आश्रय-आश्रयी भाव होता है।⁴ अवयव अवयवी के आश्रय होते हैं और अवयवी अवयवों में आश्रित। कोई अवयवी अपने कारणभूत अवयवों में ही रह सकता है, अतः उपर्युक्त दोष समीचीन

1 न्यायवार्तिक-4/2/12

2 वात्स्यायन भाष्य 4/2/7

3 वही 4/2/8-9

4 “ 4/2/11-12

नहीं है। इस प्रकार न्याय—वैशेषिक दर्शन में अवयवी की अवयवों से भिन्न रूप में सत्ता स्वीकार की गयी है। वस्तुतः हमारा अनुभव भी अवयवी का अवयवों से पृथक्त्व का समर्थन करता है। चूँकि न्याय वैशेषिक दर्शन वस्तुवादी है और उनका वस्तुवाद सामान्य अनुभव को ही आधार मानकर प्रतिपादित किया गया है, इसलिये उनका अवयव (कारण) तथा अवयवी (कार्य) को भिन्न वस्तु के रूप में स्वीकार करना उनके वस्तुवादी दृष्टिकोण के अनुकूल ही है।

4.2 कारण और कार्य के बीच का सम्बन्ध (समवाय सम्बन्ध) :-

जब न्याय वैशेषिक अपने असत्कार्यवाद के विवेचन में कारण व कार्य के बीच भेद का प्रतिपादन करते हैं और यह दिखाने का प्रयास करते हैं कि कार्य उत्पत्ति से पूर्व अपने कारण में असत् होता है, तब एक सार्थक प्रश्न उठता है कि क्या कारण व कार्य के बीच कोई सम्बन्ध सम्भव हो सकता है? प्रायः हम देखते हैं कि एक अभीष्ट कारण से एक अभीष्ट कार्य ही प्राप्त होता है तो निश्चय ही ऐसी स्थिति में हमारे मन में यह प्रश्न उठेगा कि इस कारण व कार्य में कोई न कोई सम्बन्ध अवश्य है (भले ही नैयायिक कार्य व कारण में स्पष्ट भेद का प्रतिपादन करते हों)। निश्चय ही इस प्रश्न के आलोक में नैयायिकों से एक तार्किक माँग उठ खड़ी होती है कि वे अपने दर्शन में सुसंगति रखते हुये (यानि वस्तुवाद की रक्षा करते हुये) कारण व कार्य के बीच के सम्बन्ध को व्याख्यायित करें। इसी व्याख्या के निमित्त समवाय सम्बन्ध की अवधारणा नैयायिक प्रस्तुत करते हैं।

उल्लेखनीय है कि 'समवाय' का शब्दार्थ है घनिष्ठ सम्बन्ध या दो वस्तुओं का परस्पर एक दूसरे के निकट आना। वस्तुतः यह ऐसे घनिष्ठ सम्बन्ध को बतलाता है जो उन दो वस्तुओं में रहता है जिनका सम्बन्ध बिना उन्हें नष्ट किये, नहीं नष्ट किया जा सकता है। अन्नभट्ट समवाय को परिभाषित करते हुये कहते हैं कि—समवाय उन दो पदार्थों में, जो सदाअविभक्त रहते हैं— में रहने वाला नित्य सम्बन्ध है सिद्धान्त मुक्तावली में कहा गया है कि—समवाय वस्तुद्वय में रहने वाला नित्य सम्बन्ध है।¹ वस्तुतः

इसे आन्तरिक या आत्मीय सम्बन्ध कहा जा सकता है और यह सम्बन्ध दो अयुतसिद्ध वस्तुओं के बीच हो सकता है। ज्ञातव्य है कि अयुतसिद्ध उन वस्तुओं को कहते हैं जिनमें एक वस्तु की स्थिति पूर्णरूपेण दूसरी पर निर्भर होती है।¹ जैसे घट व कपाल, और गुण व गुणी। अयुतसिद्ध का विपरीतार्थक है युतसिद्ध जिसका अर्थ है— जो परस्पर मिले हुये हैं या एक दूसरे से पृथक है। स्पष्ट है, यहाँ 'यु' धातु के दोनो अर्थ हैं जोड़ना और पृथक करना। किन्तु 'यु' के इन दोनो अर्थों से युतसिद्ध के अर्थ में कोई विरोधाभास नहीं आता है। यदि युतसिद्ध का अर्थ यह ले कि 'जोड़ दिये गये हैं'— तो भी अर्थ निकलेगा कि वे कभी पृथक—पृथक थे और यदि युत शब्द का यह अर्थ ले कि 'जो पृथक है'— तो भी यही अर्थ निकलेगा कि किसी अवस्था में ये पृथक थे। इसके विपरीत अयुतसिद्ध वे पदार्थ हैं जो किसी भी अवस्था में पृथक—पृथक नहीं थे। जैसे घट के दो कपाल कभी पृथक—पृथक थे और अब भी पृथक—पृथक किये जा सकते हैं, अतः उनका सम्बन्ध, सयोग सम्बन्ध है। किन्तु घट उन कपालों से पृथक न कभी था और न कभी हो सकता है। अतः घट व कपाल का सम्बन्ध, समवाय सम्बन्ध है।²

इसी प्रकार समवाय को परिभाषित करते हुये प्रशस्तपाद का कहना है कि—“ आश्रय और आश्रयी भाव सम्पन्न दो अयुतसिद्ध पदार्थों का सम्बन्ध समवाय है। यह समवाय “इह” इस प्रतीति का हेतु बनता है।³ ‘इह’ इस प्रतीति की व्याख्या करते हुये वहाँ कहा गया है कि—इन तन्तुओं में पट रहता है,----- इस द्रव्य में गुण व कर्म रहते हैं,-----इत्यादि प्रतीतियों को देखने से स्पष्ट सिद्ध है कि इन आश्रय और आश्रयीभूत दो

1 किरणावली, पृष्ठ—198

2 अन्नभट्ट प्रणीत—तर्कसंग्रह, की व्याख्या डा० दयानन्द भार्गव द्वारा, मोतीलाल बनारसीदास, पृष्ठ—19, से उद्धृत

3 अयुतसिद्धान्तानामाधार्याधार भूतान य सम्बन्ध “इह” प्रत्यय हेतु स समवाय। इह तन्तुषु पट----- इह द्रव्ये गुण कर्मणी----- इतिप्रत्ययदर्शनादस्त्येषा सम्बन्ध इति ज्ञायते।— प्रशस्तपाद भाष्य, पृष्ठ—775

पदार्थों का कोई सम्बन्ध अवश्य है। यह सम्बन्ध सयोग नहीं हो सकता है। अतः जाति व व्यक्ति, अवयव व अवयवी तथा गुण व गुणी, के आधार पर होने वाली विशिष्ट बुद्धि का नियामक समवाय सम्बन्ध है।¹ ज्ञातव्य है कि, न्यायवैशेषिक समवाय को अपने सम्बन्धी (कारण व कार्य) से पृथक एक तीसरी सत्ता के रूप में स्वीकार करते हैं। इसका कारण यह है कि यदि सम्बन्ध को सम्बन्धियों से पृथक स्वीकार नहीं करेंगे, तब समवाय को अपने सम्बन्धियों से अभिन्न मानना होगा। ऐसी स्थिति में तन्तु और, पट यानि कारण और कार्य को भी अभिन्न मानना होगा, जो इस दर्शन को स्वीकार्य नहीं है। अतः समवाय सम्बन्ध अपने सम्बन्धी से भिन्न एक पृथक सत्ता है।²

किन्तु प्रश्न उठता है कि इस समवाय सम्बन्ध का ज्ञान किस प्रकार होता है और इसके लिये नैयायिक कौन सा प्रमाण प्रस्तुत करते हैं। इस सन्दर्भ में न्यायवैशेषिकों का कहना है कि समवाय एक यथार्थ सम्बन्ध है और इसका ज्ञान प्रत्यक्ष एव अनुमान द्वारा सम्भव हो पाता है। इनका कहना है कि प्रत्यक्ष प्रमाण के लिये छ प्रकार का इन्द्रियार्थ सन्निकर्ष आवश्यक है— सयोग, सयुक्तसमवाय, सयुक्तसमवेतसमवाय, समवाय, समवेतसमवाय और विशेषणविशेष्यभाव। इनमें छठवे, विशेषण विशेष्यभाव सम्बन्ध द्वारा समवाय एव अभाव दोनों का प्रत्यक्ष होता है।³ अतः न्यायमतानुसार समवाय सम्बन्ध का ग्रहण इन्द्रिय से होता है। जिस इन्द्रिय से जो वस्तु गृहीत होती है उसी इन्द्रिय से ही तद्गत् सामान्य समवाय तथा अभाव का भी ग्रहण होता है। 'समवाय' की सिद्धि हेतु अनुमान प्रमाण को प्रस्तुत करते हुये विश्वनाथ पंचानन ने समवाय को विशिष्ट बुद्धि का नियामक कहा है।⁴ उनके अनुसार "तन्तु में पट है" या 'द्रव्य में गुण है'—यह ज्ञान, सम्बन्ध पूर्वक होता है क्योंकि यह विशिष्ट ज्ञान है। जो—जो

1 घटादीना कपालादौ द्रव्येषु गुणकर्मणो, तेषुजातेश्च सम्बन्ध समवाय प्रकीर्तित ।—भाषा परिच्छेद—11

2 'सम्बन्धो हि सम्बन्धिम्या भिन्नोभयाश्रिकेत्व ।'— तर्कभाषा, पृष्ठ—122

3 अभावसमवायो च ग्राह्या सम्बन्ध षट्कत । वही, पृष्ठ— 84

4 भाषापरिच्छेद, 11

विशिष्ट ज्ञान होता है, वह सम्बन्ध पूर्वक होता है, जैसे—“दण्डी— पुरुष”¹ वस्तुतः इस विशिष्ट ज्ञान के लिये केवल दण्ड या केवल पुरुष का ज्ञान पर्याप्त नहीं है, अपितु दोनों के मध्य सम्बन्ध का ज्ञान भी आवश्यक है। इस सम्बन्ध का नियमन बुद्धि करती है, जिसके द्वारा सम्बन्ध का अनुमान किया जाता है। इसी प्रकार “इन तन्तुओं में पट है”— इस विशिष्ट बुद्धि का हेतु भी कोई सम्बन्ध है। परन्तु यह सम्बन्ध ‘सयोग’ नहीं हो सकता है, क्योंकि सयोग दो द्रव्यों के बीच होता है, अवयव—अवयवी के बीच नहीं। इसी प्रकार यह सम्बन्ध तादात्म्य भी नहीं हो सकता है क्योंकि तादात्म्य दो अभिन्न वस्तुओं के बीच होता है। साथ ही, यह विशिष्ट ज्ञान “स्वरूप सम्बन्ध पूर्वक” भी नहीं हो सकता क्योंकि स्वरूप के लिये अनन्त स्वरूप की कल्पना करनी होगी। इस प्रकार “तन्तु में पट है”— इस विशिष्ट ज्ञान का हेतु सयोग, तादात्म्य, अथवा स्वरूप, कोई भी सम्बन्ध नहीं हो सकता है। अतः समवाय सम्बन्ध ही इस विशिष्ट ज्ञान का नियामक है। इस प्रकार परिशेषानुमान से समवाय सम्बन्ध सिद्ध होता है।

परन्तु न्यायवैशेषिक द्वारा स्वीकृत ‘समवाय’ की अनूठी सकल्पना भारतीय दर्शन में बड़ी विवादास्पद रही है। जहाँ एक ओर लगभग सभी भारतीय दार्शनिकों ने इसकी कटु आलोचना की है, वहीं दूसरी ओर नेयायिकों ने उपर्युक्त आक्षेपों का दृढतापूर्वक प्रत्युत्तर भी दिया है, जिसका विवरण अधोलिखित है—

- (i) समवाय पर पहला आक्षेप उसकी पृथक पदार्थ के रूप में गणना पर है। शंकराचार्य का कहना है कि यह समवाय यदि अपने सम्बन्धियों से पृथक है तो इसे अपने सम्बन्धियों से सम्बद्ध होने के लिये किसी दूसरे सम्बन्ध की आवश्यकता होगी और इस दूसरे सम्बन्ध को अपने सम्बन्धियों से सम्बद्ध होने के लिये तीसरे सम्बन्ध की आवश्यकता होगी और इस प्रकार

अनवस्था दोष का प्रसग प्रस्तुत हो जायेगा।¹ किन्तु यदि समवाय अपने सम्बन्धियों से अभिन्न है तो फिर ये असम्बन्धित ही रहेंगे। इस प्रकार की शका क समाधान के लिये न्यायवैशेषिक दार्शनिकों का मानना है कि समवाय को अपने समवायियों से सम्बद्ध होने के लिये किसी दूसरे सम्बन्ध की आवश्यकता नहीं बल्कि वह स्वत ही अपने समवायियों से सम्बद्ध हो जाता है।²

(ii) विश्वनाथ पचानन ने 'सिद्धान्त मुक्तावली' के समवाय प्रकरण में पूर्वपक्ष के रूप में मीमांसकों द्वारा की गयी समवाय की आलोचना को प्रस्तुत करते हुये उसका निराकरण किया है। भाट्टमीमांसक समवाय सम्बन्ध की आलोचना करते हुये कहते हैं कि जिस प्रकार समवाय अपने समवायियों से स्वत सम्बद्ध हो जाता है तो क्यों नहीं कारण कार्य भी स्वरूपत सम्बद्ध (सम्बन्धित) हो जाते हैं।³ किन्तु मीमांसकों द्वारा प्रस्तुत इस आलोचना के प्रत्युत्तर में विश्वनाथ पचानन का तर्क है कि समवाय के स्थान पर स्वरूप-सम्बन्ध मानने में कल्पना गौरव है। वस्तुओं के अनन्त होने से स्वरूप भी अनन्त वस्तुओं में समवाय रहता है और उन अनन्त वस्तुओं में स्वरूप को सम्बन्ध के रूप में स्वीकार करना पड़ेगा। परन्तु अनेक सम्बन्ध मानने की अपेक्षा—“एक समवाय मान लेने में लाघव है”।⁴

(iii) समवाय के स्वतन्त्र अस्तित्व पर आक्षेप करते हुये शकराचार्य कहते हैं कि जिस प्रकार समवाय अपने सम्बन्धियों से स्वत सम्बद्ध हो जाता है, उसे सम्बन्धान्तर की अपेक्षा नहीं होती, उसी प्रकार सयोग भी क्यों नहीं

1 समवायकल्पनायामपि समवायस्थ समवायिभि सम्बन्धेऽप्युगम्यमाने तस्य तस्यान्योन्य सम्बन्ध कल्पयितव्य इत्यनवस्थाप्रसग, अनुभ्युपगम्यमाने विच्छेद प्रसग ।— शारीरक भाष्य—2/1/18

2 प्रशस्तपादभाष्य, पृष्ठ—775

3 सिद्धान्त मुक्तावली (भाषा परिच्छेद—11) पृष्ठ —66—67

4 अनन्त स्वरूपाणा समबन्धत्व कल्पने गौरवात्, लाघवादेक समवायसिद्धि ।— वही, पृष्ठ—67

अपने सम्बन्धियों से स्वतः सम्बद्ध हो जाता है ।¹ किन्तु नैयायिकों का कहना है कि यह आक्षेप भी उचित नहीं है क्योंकि सयोग गुण है, इसलिये वह सम्बन्धान्तर की अपेक्षा रखता है तथा समवाय गुण नहीं है इसलिये वह सम्बन्धान्तर की अपेक्षा नहीं रखता है ।

ध्यातव्य है कि बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्ति ने समवाय सम्बन्ध की बड़ी तार्किक व वैज्ञानिक आलोचना की है। धर्मकीर्ति का कहना है कि सम्बन्ध के दो सम्भावित स्वरूप हो सकते हैं—पहला रूपश्लेष और दूसरा परतन्त्र। उनका कहना है कि तार्किक दृष्टि से ये दोनों ही विकल्प खण्डित हो जाते हैं। उल्लेखनीय है कि धर्मकीर्ति ने तादात्म्य सम्बन्ध को रूपश्लेष तथा समवाय सम्बन्ध को परतन्त्र कहा है। परतन्त्र सम्बन्ध का खण्डन करते हुये धर्मकीर्ति कहते हैं कि कारण व कार्य के बीच परतन्त्र सम्बन्ध दो निष्पन्न पदार्थों के बीच है या दो अनिष्पन्न पदार्थों के बीच? किन्तु दो सर्वथा स्वतन्त्र व निष्पन्न पदार्थों के बीच संबन्ध नहीं हो सकता है। यदि दो अनिष्पन्न पदार्थों के बीच सम्बन्ध माने तो— शशश्रृंग की तरह इस सम्बन्ध को असत् या मिथ्या मानना पड़ेगा।² इसी प्रकार समवाय के स्वतन्त्र अस्तित्व का खण्डन करते हुये धर्मकीर्ति कहते हैं कि—समवाय यदि स्वतन्त्र है तो उसकी निरपेक्ष सत्ता होनी चाहिये यानि अपने सम्बन्धियों की अपेक्षा नहीं करनी चाहिए और यदि वह अपने सम्बन्धियों की अपेक्षा करता है तो उसे हम स्वतन्त्र नहीं कह सकते हैं।³ पुनः धर्मकीर्ति प्रश्न उपस्थित करते हैं कि यदि सम्बन्ध की अपने सम्बन्धियों से पृथक् सत्ता है तो या तो दोनों भिन्न हैं या अभिन्न। यदि सम्बन्ध अपने सम्बन्धियों से अभिन्न है तो उसकी पृथक् स्वतन्त्र सत्ता नहीं रह जायेगी और दूसरे

1 अथ समवाय स्वयम्बन्धरूपत्वादनपैक्ष्येवापरम्बन्धसम्बन्धते, सयोगद्रपि तर्हि स्वयम्बन्धरूपत्वादनपैक्ष्यैव समवायसम्बन्धेता।—शारीरकभाष्य

2/2/18

2 पारतन्त्रय हि सम्बन्धसिद्धे का परतन्त्रता। तस्मात्सर्वस्यभावस्य सम्बन्धो नास्ति तत्त्वतः।।—प्रमेयकमलमार्तण्ड, पृष्ठ—504 से उद्धृत

3 स (सम्बन्ध) ततोऽर्थान्तरं चेत् सम्बन्धिना केवलाकथसम्बन्धो रथाताम्।—

विकल्प को स्वीकार करने पर अनवस्था होगी। अतः न्यायवैशेषिकों द्वारा कारण-कार्य के बीच समवाय सम्बन्ध मिथ्या कल्पित है।¹ साथ ही कारण कार्य सम्बन्ध (समवाय) के खण्डन के निमित्त धर्मकीर्ति का कहना है कि कारण व कार्य एक साथ नहीं रह सकते हैं। कहने का तात्पर्य यह है कि कार्य के काल में कारण का रहना तार्किक दृष्टि से सर्वथा असम्भव है, और इसलिये दोनों के साथ न रहने से दोनों के बीच सम्बन्ध भी सम्भव नहीं है, क्योंकि सम्बन्ध सदैव दो विद्यमान पदार्थों के बीच होता है।²

किन्तु धर्मकीर्ति के आक्षेपों का उत्तर देते हुये न्यायवैशेषिक आचार्यों का कहना है कि—वस्तुतः वे समवाय सम्बन्ध को दो अनिष्पन्न पदार्थों के बीच नहीं मानते हैं और न ही ऐसा कहते हैं कि पट के निष्पन्न हो जाने के बाद तन्तु व पट—दो निष्पन्न पदार्थों में समवाय सम्बन्ध होता है। वस्तुतः एक ही काल में पट तन्तुओं में समवेत होता है (यानि कार्य, कारण में समवेत रहता है) तथा उसकी निष्पत्ति होती है, अतः दोनों में कालगत भेद नहीं होता है। जहाँ तक समवाय के स्वतन्त्र अस्तित्व पर आक्षेप की बात है तो इसके उत्तर में न्यायवैशेषिक आचार्यों का कहना है कि समवाय द्वारा अपने सम्बन्धियों की अपेक्षा रखने से उसके स्वतन्त्र अस्तित्व में बाधा नहीं पड़ती, जैसा कि धर्मकीर्ति कहते हैं। समवाय एक सम्बन्ध है अतः यह निश्चय ही अपने समवायियों पर आश्रित होगा। फिर भी तन्तु (कारण) और पट (कार्य) से समवाय की पृथक् सत्ता है। स्पष्ट है कि, समवाय तन्तु व पट से उत्पन्न नहीं होता है यानि वह “अकृतक” है अतः उसकी स्वतन्त्र सत्ता है।³ इस प्रकार न्यायवैशेषिक आचार्य समवाय को स्वतन्त्र पदार्थ मानने के मत की स्थापना करते हुये कारण व कार्य के बीच के सम्बन्ध को सिद्ध करते हैं। अपने इसी समवाय सम्बन्ध के द्वारा वे असत्कार्यवाद को तार्किक आधार प्रदान करते हैं।

1 द्वयोरेकाभि सम्बन्धात्सम्बन्धो यदि तद्वयौ ।

क सम्बन्धोऽनवस्था च न सम्बन्धमति स्तथा ॥

2 कार्यकारण भावोपि तयोरसहभावतः । प्रसिद्धयति कथं द्विष्टोऽद्विष्टे सम्बन्धता

वस्तुतः कारणता सम्बन्धी उपर्युक्त विवेचनाओं व विश्लेषण को देखने के बाद यह स्पष्ट ध्वनित होता है कि इस दर्शन में कार्य का स्वरूप व परिभाषा, कारण का स्वरूप, परिभाषा व प्रकार, कारण व कार्य के बीच भेद का सिद्धान्त, (असत्कार्यवाद), तथा कारण व कार्य के बीच का सम्बन्ध (समवाय)----- की प्रस्तुतीकरण सुसंगति पूर्ण दार्शनिक विश्लेषण का स्पष्ट दृष्टान्त है। जहाँ कारण व कार्य की विवेचना से ही उनका कारण व कार्य के बीच भेद का सिद्धान्त (असत्कार्यवाद) तर्कतः परिलक्षित होने लगता है, वही असत्कार्यवाद की तार्किक माँग पर समवाय सम्बन्ध का प्रस्तुतीकरण इनकी वैज्ञानिक दृष्टि का स्पष्ट परिचायक है। यह और बात है कि इनकी विचार प्रक्रिया में कुछ कठिनाइयाँ दिखती हैं। फिर भी अपनी तत्त्वमीमासा व ज्ञानमीमासा के बीच संगति बैठाने की ये भरपूर कोशिश किये हैं और इसी कोशिश के निमित्त असमवायिकारण जैसी अनूठी अवधारणा को स्वीकार करते हैं। वस्तुतः अपने विचार-गमन प्रक्रिया में वस्तुवाद को सम्बल तो प्रदान करते हैं, परन्तु एक निर्दोष कारणता सिद्धान्त नहीं प्रस्तुत कर पाते हैं।



अध्याय ५

सदसत्कार्यवाद

प्राच्य दर्शन में कारणता सम्बन्धी सदसत्कार्यवाद मूलतः जैनियों एवं कुमारिल मीमांसा का सिद्धान्त है। किन्तु सदसत्कार्यवाद को वैज्ञानिक व तार्किक आधार देने का श्रेय जैन दार्शनिकों को ही जाता है। जैन दर्शन एक बहुत्ववादी वस्तुवाद है, जिसका तत्त्वमीमांसीय सिद्धान्त अनेकान्तवाद और ज्ञानमीमांसीय सिद्धान्त स्यादवाद के नाम से जाना जाता है। यहाँ अनेकान्तवाद में प्रयुक्त 'अन्त' पद का अर्थ वस्तु और धर्म दोनों हैं। अर्थात् इस ससार में अनेक वस्तुएँ हैं और इनमें से प्रत्येक वस्तु के अनेक धर्म हैं। वस्तुतः यहाँ तत्त्व को अनन्तधर्मात्मक माना गया है, क्योंकि प्रत्येक वस्तु के अनन्त धर्म होते हैं।¹ जबकि स्यादवाद ज्ञान की सापेक्षता का सिद्धान्त है। यहाँ स्यात् पद का सामान्य अर्थ सम्भवतः या शायद है, जिसमें शय झलकता है। किन्तु जैन दर्शन का समग्र अवलोकन करे तो यह स्पष्ट होता है कि यहाँ स्यात् पद का प्रयोग विशेष अर्थ में किया गया है, जो ज्ञान की सापेक्षता का सूचक है। अतः स्यात् का अनुवाद सापेक्षतया करना ही उचित होगा।² इसप्रकार स्यादवाद का कहना है कि हमारे सारे ज्ञान आशिक व सापेक्ष होते हैं फलतः हमारे सारे प्रकथन व परामर्श वाक्य भी आशिक व सापेक्ष होते हैं। उल्लेखनीय है कि अनेकान्तवाद और स्यादवाद जैन दर्शन के केन्द्रीय सिद्धान्त हैं, तथा इन्हीं दोनों सिद्धान्तों के आलोक में वे अपने कारणता सिद्धान्त को प्रतिष्ठापित करते हैं। कहने का मतलब यह है कि जैन दर्शन में "सत्" के स्वरूप से ही इनका सदसत्कार्यवाद (सत्+असत्+कार्यवाद) स्वतः निगमित

1 अनन्तधर्मक वस्तु। अनन्त धर्मात्मकमेव तत्त्वम्।

— अन्य योग, पृष्ठ-22

2 भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन — प्रो० चन्द्रधर शर्मा, पृष्ठ-32

होता है। अतः सदसत्कार्यवाद की विवेचना से पहले यह आवश्यक है कि हम जैन दर्शन में सत् के स्वरूप को विवेचित करें।

ध्यातव्य है कि भारतीय दर्शन में सत् के स्वरूप के विषय में भिन्न-2 सम्प्रदायों ने अलग-अलग दृष्टिकोण अपनाया है। बौद्ध परिवर्तनशील क्षणिक पदार्थों को ही सत् मानते हैं और साथ ही इनका कहना है कि परिवर्तित होने वाले धर्म विशेष ही यथार्थ है, धर्म अयथार्थ मानस कल्पना मात्र है।¹ कहने का तात्पर्य यह है कि बौद्धदर्शन सत् को प्रवाह नित्य के रूप में स्वीकार करते हैं। जबकि अद्वैत वेदान्त के अनुसार सत् कूटस्थ-नित्य है।² इनके अनुसार अपरिवर्तनशील धर्म सामान्य ही सत् और धर्म मिथ्या है। किन्तु जैन दर्शन के अनुसार सत् न तो अद्वैत-वेदान्त के समान कूटस्थनित्य व त्रिकालाबाधित है और न ही बौद्धों के समान सतत् परिवर्तनशील है। बल्कि सत् वह है जो निरन्तर परिवर्तन में भी स्थायी बना रहता है। जैन शब्दावली में इसे परिणामी नित्य कहा जाता है। वस्तुतः परिणामी नित्य की आवधारणा इनकी सत् की परिभाषा से ही उभरकर आती है। उभास्वाती ने सत् को उत्पाद व्यय ध्रौव्यात्मक बताया है।³ इसका तात्पर्य यह है कि सत् वह है जो एक दृष्टि से उत्पाद (उत्पन्न) व्ययशील (विनाशी) तथा दूसरी दृष्टि से ध्रुव (नित्य) है। वस्तुतः जैन दर्शन में सभी वस्तु उत्पादन व्यय ध्रौव्यात्मक बतलायी गयी है और इन तीनों धर्मों से सम्पृक्त रहने के कारण ही वस्तु, नित्यानित्य या परिणामी नित्य कही जाती है। कहने का तात्पर्य यह है कि एक ही वस्तु अपने स्थिर धर्मों के कारण नित्य तथा उत्पाद व्ययशील होने के कारण परिणामी है।

तो प्रश्न उठता है कि एक ही वस्तु एक ही क्षण में नित्य एवं अनित्य कैसे हो सकती है ? इस प्रश्न के सन्दर्भ में कहा जा सकता है कि जैनी के

1. बौद्ध न्याय (I) पृष्ठ-140

2. तैत्तिरीय उपनिषद् शांकर भाष्य - 2/1

3. उत्पाद व्यय ध्रौव्ययुक्त सत्। तत्त्वार्थ सूत्र 5/29

लिये यह प्रश्न सार्थक समस्या के रूप में तब प्रस्तुत होता जब वह नित्य शब्द की शक्ति कृत परिभाषा को स्वीकार करता। कहने का अर्थ यह है कि नित्य को कूटस्थ नित्य के रूप में लेने पर ही जैनी के समक्ष कठिन प्रश्न उत्पन्न होता। किन्तु जैन दर्शन किसी प्रकार का परिवर्तन हुये बिना समान भाव से रहने वाली वस्तु को, नित्य नहीं मानता। जैनी की दृष्टि में अपनी जाति से च्युत न होना ही नित्यत्व का लक्षण है।¹ इनके अनुसार वस्तु में परिणाम (परिवर्तन) होने पर भी उसकी जातिगत एकता नष्ट नहीं होती है। इसलिये इन्हे नित्य मानने में किसी प्रकार का विरोध उत्पन्न नहीं होता है। साथ ही अनुभव से भी परिणामी-नित्यता के सिद्धान्त की पुष्टि हो जाती है। जैसे जब एक स्वर्ण पिण्ड से कगन या कुंडल बनाया जाता है, तब स्वर्ण तो वही रहता है परन्तु उसका रूप पूर्णतया परिवर्तित हो जाता है। इस परिवर्तन में स्वर्ण पिण्ड अपने पिण्डत्व रूप का त्यागकर कुंडलत्व रूप को प्राप्त होता है, किन्तु इस परिवर्तन के दौरान स्वर्ण जाति रूप से वही रहता है यानि स्वर्णत्व में कोई परिवर्तन नहीं होता है। कहने का निहितार्थ यह है कि **परिणामी** शब्द, पिण्डत्व से कुण्डलत्व में हुये परिवर्तनका प्रतिनिधि है और **नित्य** शब्द स्वर्णत्व में परिवर्तन न होने का प्रतिनिधि है। फलतः इस घटना में सत् को परिणामी-नित्य कहा जा सकता है।

उल्लेखनीय है कि परिणामी-नित्यता की अवधारणा जैनी के इस कथन से भी अभरकर सामने आती है, जब वह कहता है कि प्रत्येक वस्तु में दो धर्म-गुण व पर्याय पाये जाते हैं।² यहाँ गुण किसी वस्तु का अनिवार्य या

1 तत्त्वार्थ सूत्र - 5/29

2 उमास्वाति - " गुणपर्यायवद द्रव्यम् ..

अपरिवर्तनशील धर्म है, जबकि पर्याय उस वस्तु का आगन्तुक या परिवर्तनशील धर्म है। स्पष्ट है कि इन्ही पर्यायों की उत्पत्ति व विनाश से द्रव्य (सत्) में परिवर्तन दिखायी पड़ता है। किन्तु द्रव्य की पहचान उसके अनिवार्य धर्म गुण से बनी रहती है। जैसे – चीनी नामक द्रव्य में चीनीत्व (मिठास) गुण है और इस चीनी से बना मिश्री या घरिया, पर्याय में हुये परिवर्तन को सूचित करता है। इसी प्रकार चीनी का रंग भी पर्याय कहा जायेगा क्योंकि चीनी को सफेद, हरा, लाल आदि भिन्न-2 रंगों का बनाया जा सकता है।¹ किन्तु ऐसी चीनी जिसमें मीठापन न हो, चीनी सज्ञा से ही वचित हो जायेगी। फलतः मीठापन चीनी का नित्य धर्म और रंग आकार आदि परिवर्तन शील धर्म है। अतः हम चीनी नामक द्रव्य (सत्) को नित्य परिणामी कह सकते हैं। इसप्रकार हम देखते हैं कि जैन दार्शनिक अद्वैतवेदान्तियों (यहाँ सत् कूटस्थ नित्य हैं) और बौद्धों (यहाँ सत् क्षणिक हैं) से भिन्न एक समन्वयात्मक दृष्टिकोण अपनाते हैं। **ध्यातव्य** है कि सत् की उर्पयुक्त परिभाषा से ही जैन अभिमत कारणता का स्वरूप स्पष्ट हो जाता है। जिस प्रकार ये सत् के सम्बन्ध में बौद्धों और वेदान्तियों के दृष्टिकोण को एकांगी बताते हुये समन्वयात्मक सिद्धान्त नित्यपरिणामवाद रखते हैं, ठीक उसी प्रकार कारणता के सम्बन्ध में भी ये सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद को एकांगी बताते हुये अपना समन्वयात्मक सिद्धान्त सदसत्कार्यवाद प्रस्तुत करते हैं। ये एक ओर साख्य व वेदान्तियों द्वारा प्रतिपादित सत्कार्यवाद को पूर्णरूपेण स्वीकार नहीं करते, वही दूसरी ओर न्यायवैशेषिक द्वारा प्रतिपादित असत्कार्यवाद की भी कड़ी आलोचना करते हैं। सत्कार्यवाद के अनुसार कार्य, उत्पत्ति के पूर्व अपने कारण में विद्यमान रहता है, अर्थात् कार्य, कारण में सत् रहता है।¹ जबकि असत्कार्यवाद के अनुसार कार्य उत्पत्ति पूर्व अपने कारण में असत् होता है अर्थात् विद्यमान नहीं होता है।

इसप्रकार असत्कार्यवाद कार्य को कारण से सर्वथा भिन्न स्वीकार करता है।¹ यही कारण है कि असत्कार्यवाद को आरम्भवाद भी कहा जाता है। जिस प्रकार पाश्चात्य दर्शन में काष्ठ अनुभववाद की समीक्षा बुद्धिवादी दृष्टि से और बुद्धिवाद की समीक्षा अनुभववादी दृष्टिकोण से करता है तथा अपना आलोचनावाद प्रस्तुत करता है, ठीक उसी प्रकार जैनी सत्कार्यवाद की आलोचना असत्कार्यवादी दृष्टिकोण से और असत्कार्यवाद की आलोचना सत्कार्यवादी दृष्टि कोण से करता है तथा अपना सदसत्कार्यवाद प्रस्तुत करता है।

जैन दर्शन सत्कार्यवादियों द्वारा दी गयी असत्कार्यवाद की इस आलोचना से पूर्णतः सहमत है कि यदि कार्य उत्पत्ति के पूर्व अपने कारण में विद्यमान नहीं है, तब किसी भी कारण से कोई भी कार्य उत्पन्न होना चाहिये। कहने का निहितार्थ यह है कि तब मृत्तिका से पट और तन्तु से घट उत्पन्न होना चाहिये, किन्तु यह अनुभव विरुद्ध है। पुनः असत्कार्यवाद को स्वीकार करने पर असत् से उत्पत्ति का प्रसंग उपस्थित होगा। शास्त्रवार्ता समुच्चय में परमाणु और द्वयणुक में अविद्यमान महत् तत्त्व के खण्डन के आधार पर असत् से उत्पत्ति का निराकरण किया गया है।² यहाँ उद्धृत है कि जो जिसमें नहीं होता उससे उस कार्य की निष्पत्ति नहीं हो सकती है। “परमाणु और द्वयणुक में यदि महत् तत्त्व नहीं है तो उससे त्रयणुक में भी महत् तत्त्व का उत्पादन नहीं हो सकता और यदि ऐसा होना स्वीकार किया जायेगा तब परमाणु को अपने में अविद्यमान पचमभूत (आकाश) को भी उत्पन्न करना चाहिये।³ मूलतः इन्हीं तर्कों के आधार पर जैनी असत्कार्यवाद की आलोचना करते हैं।

1 भाषा परिच्छेद - 18

2 नासत्स्थूलत्व मण्वादौ वैभ्य एव तदुदभवात्।
असतस्तक्षसमुत्पादो न युक्तोऽतिप्रसगतः ॥ 46

3 पचमस्यापि भूस्य तेभ्योसत्त्वा विशेषतः ।
भवेदुत्पत्तिरेव च तत्त्वसंख्या न युज्यते ॥

इसी प्रकार जैन दार्शनिक सत्कार्यवाद की भी आलोचना करते हैं। ये असत्कार्यवादियों द्वारा सत्कार्यवाद पर लगाये गये इस आरोप से सहमत हैं कि—यदि कार्य उत्पत्ति पूर्व कारण में विद्यमान है तो फिर उत्पत्ति की कोई आवश्यकता ही नहीं है। पुन यदि उत्पत्ति से पूर्व कार्य, कारण में विद्यमान है तो उसकी उस रूप में उपलब्धि होनी चाहिये, किन्तु ऐसा होता नहीं है।¹ इस विषय में यदि सत्कार्यवादी यह कहे कि कार्य के रहने पर भी उसका आविर्भाव न होने से, उत्पत्ति के पूर्व उसकी उपलब्धि नहीं होती तो यह नहीं कहा जा सकता क्योंकि आविर्भाव के अभाव का निर्वचन अशक्य है।² पुन उत्पत्ति के पूर्व कार्य की सत्ता मानने पर उत्पत्ति पदार्थ का ही विलय हो जायेगा।³ क्योंकि आद्यक्षण के साथ कार्य के सम्बन्ध को ही उत्पत्ति कहा जाता है। किन्तु यदि कार्य पहले से ही विद्यमान रहेगा तो उसका कोई आद्यक्षण ही नहीं होगा क्योंकि किसी कार्य का आद्यक्षण वही हो सकता है जिसके पूर्व कार्य का अस्तित्व न हो। लेकिन सत्कार्यवाद में यह सम्भव नहीं है।⁴

इसप्रकार जैन दर्शन के अनुसार सत्कार्यवाद एवं असत्कार्यवाद दोनों सिद्धान्त दोषपूर्ण हैं। इनका कहना है कि दोनों सिद्धान्तों द्वारा एक-दूसरे पर लगाये गये आरोप एक दृष्टि से यथार्थ हैं। **सिद्धसेन सूरि** का कहना है कि सत्कार्यवाद पर बौद्धों व वेशेषिकों द्वारा लगाये गये दोष तथा असत्कार्यवाद

1 एवं सत्कार्यवाद साम्राज्यापत्ति, तथा च कार्यात्प्रागपि तदुपलब्धिप्रसंग।

— शास्त्रवार्ता पृष्ठ-142

2 न अनाविर्भावस्य निर्वक्तुमशक्यत्वात् 1 वही

3 वही पृष्ठ -143

4 वही पृष्ठ - 143

पर साख्य दार्शनिकों द्वारा लगाये गये दोष पूर्णतया सत्य है।¹ वस्तुतः कार्य की उत्पत्ति के पूर्व कारण में असत्त्व माने तो पचमभूत के समान उसकी अनुत्पत्ति का दोष और यदि उत्पत्ति के पूर्व कारण में कार्य का सत्त्व माने तो उत्पत्ति से पूर्व कार्य की उपलब्धि की आपत्ति तथा उत्पन्न पदार्थ के विलय का बन्धन दृष्टिगत होता है। अतः उत्पत्ति के पूर्व कारण में कार्य के सत् या असत् कुछ भी मानने पर भी दोष साफ-2 दिखता है, फलतः कारण-कार्य की समस्या दुःसमाधेय है। परन्तु जब सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद की व्याख्या अनेकान्तवादी दृष्टि से की जाती है तब यह कारणतावाद का एक महत्वपूर्ण सिद्धान्त बन जाता है। इसी लिये जैन दार्शनिक सत्कार्यवाद एवं असत्कार्यवाद के समन्वय रूप में सदसत्कार्यवाद को स्वीकार करते हैं, जो दोनों दृष्टिकोणों पर आधारित होते हुये भी दोनों से भिन्न है।

सदसत्कार्यवाद के अनुसार उत्पत्ति से पूर्व कार्य का पूर्णरूपेण सत्त्व अथवा पूर्णरूपेण असत्त्व मानने में उक्त दोष अवश्य उपस्थित होता है। अतः इन दोनों एकान्त पक्षों को छोड़कर इस अनेकान्त पक्ष को स्वीकार करना चाहिये कि कार्य उत्पत्ति से पूर्व कथंचित् सत् होता है और कथंचित् असत् भी होता है।² वस्तुतः जैन अपने तत्त्वमीमांसीय विवेचन में भी एकान्तिक दृष्टि नहीं रखते और कहते हैं कि वस्तु अनन्त धर्मात्मक होती है।³ साथ ही इनका कहना है कि प्रत्येक वस्तु स्वचतुष्टय (चार धर्म – द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव) और परचतुष्टय की अपेक्षा से उभयस्वभावात्मक है।⁴ स्वचतुष्टयकी अपेक्षा से

1 जे सतवायदोसे सक्कोलुआ भणन्ति सखाण ।
सखा स असव्वाए, तेसि सब्बे वि तेसच्चा ॥

— सम्मतितर्क प्रकरण

2 कथंचित् सदसत्कार्यवादे दोषभावात् । शास्त्रवार्ता – पृष्ठ 143

3 अनन्त धर्मात्मकमेव तत्त्व, अस्तेन्यथा सत्त्वमस्पपादम् ।

अन्ययोगव्यवच्छेद त्रिशिका ।,

धर्म और दर्शन – पृष्ठ 122

4 सदेव सर्व को नेच्छेत् स्वरूप्यदि चतुष्टस्यात् ।

असदेव विपर्यासान्न चेन्न ऋतिष्ठते ॥

आप्तमीमासा, श्लोक 15

वस्तु अस्तित्ववान और परचतुष्टय की अपेक्षा से वस्तु नास्तिरूप होती है। इसी प्रकार उत्पत्ति से पूर्व कार्य के सत्व-असत्व के विषय में भी जैनियों का मानना है कि एक दृष्टि से उत्पत्ति के पूर्व कार्य का सत्व है तथा अन्य दृष्टि से कार्य का असत्व भी है। अपने सदसत्कार्यवाद की मीमासा करते हुये जैनियों का कहना है कि प्रत्येक कार्य में दो अंश होते हैं — एक द्रव्य और दूसरा पर्याय।¹ द्रव्य रूप में कार्य उत्पत्ति के पूर्व भी सत् होता है और इस द्रव्य रूप में उसकी उपलब्धि भी होती है। जबकि पर्याय रूप में कार्य उत्पत्ति के पूर्व असत् होता है और इस रूप में उस समय उसकी उपलब्धि नहीं होती।² जैसे — घट में दो अंश होते हैं— एक मृत्तिका और दूसरा जलधारण की क्षमता का सम्पादक उसका आकार। इनमें मृत्तिका द्रव्य है और घट का आकार पर्याय। मृत्तिका के रूप में घट पहले से ही विद्यमान होता है और इस अर्थ में जैन दार्शनिक सत्कार्यवाद के इस मत से सहमत है कि सत् का अभाव नहीं हो

1 नोट जैन दर्शन में प्रत्येक पदार्थ के दो अंश मानते हैं — पहला शाश्वत् अंश और दूसरा अशाश्वत् अंश। प्राचीन जैन ग्रन्थों में शाश्वत् अंश को द्रव्य और अशाश्वत् अंश को पर्याय कहा गया है। परन्तु परवर्ती जैन ग्रन्थों में पदार्थ में दो अंश — गुण व पर्याय स्वीकार किये गये। जहाँ गुण मूलस्वरूप होता है तथा समस्त परिवर्तनों के मध्य अक्षुण्य बना रहता है, वही पर्याय निरन्तर परिवर्तित होते रहते हैं। प्राचीन और परवर्ती जैन दार्शनिकों में दृष्टिगत इस विभेद का स्पष्टीकरण करते हुये प्रो० जैकोबी कहते हैं — “प्राचीन जैन ग्रन्थों में केवल द्रव्य और पर्यायों का ही उल्लेख है और जो उनमें इसके अतिरिक्त गुणों का उल्लेख मिलता है, वह सूत्रों में बहुत कम मिलता है। इसका नियमित प्रयोग अपेक्षाकृत आधुनिक ग्रन्थों में ही हुआ है। यह जैन दर्शन का एक विशिष्ट सिद्धान्त है जिसका प्रवेश उसमें न्याय वैशेषिक की विचारधारा और शब्दावली के धीरे-2 हिन्दुओं के विचारों पर छा जाने से हुआ।” — सेक्रेट

ब ु0 जि0 45, पृ0153

परवर्ती जैन दार्शनिक उमास्वाती का कहना कि एक ही आधार में (द्रव्य में) गुण व पर्याय (क्रमशः अनिवार्य व आगन्तुक धर्म) को स्वीकार करना समीचीन प्रतीत होता है। (गुण पर्यायवद् द्रव्यम्) —तत्त्वार्थ सूत्र 5/37

2 द्रव्यरूपेण प्राकसत् पर्यायरूपेणायक्षणसम्बन्ध रूप पर्यायोत्पत्ते सुधत्वाच्चा।।

— शास्त्रवार्ता, पृष्ठ—143

सकता और असत् का उत्पाद नहीं हो सकता है।¹ परन्तु यह बात एक दृष्टि (गुण दृष्टि) से ही सत् है, अन्य दृष्टि (पर्याय दृष्टि) से असत् का उत्पाद होता है। जैसे घट अपने आकार रूप में मृत्तिका में पहले से विद्यमान नहीं रहता है। किन्तु जिस क्षण इस आकार का उदय होता है, वह आकारात्मक घट का आद्यक्षण है। यह उत्पत्ति एक नवीन उत्पत्ति है क्योंकि यह अपने कारण में उत्पत्ति से पूर्व नहीं थी।² इसप्रकार जैन दार्शनिक सत् के स्वरूप के आधार पर (गुण व पर्याय के माध्यम से) उत्पत्ति पूर्व कार्य के कारण में सदसत् (सत्+असत्) का सम्यक् निरूपण करते हैं और यही कारण है कि इनके कारणता सम्बन्धी सिद्धान्त को सदसत्कार्यवाद के नाम से सम्बोधित किया जाता है।

ज्ञातव्य है कि, जैन दर्शनमें कारण मात्र अनन्यथा सिद्ध नियतपूर्ववर्ती ही नहीं है अपितु उसमें अर्थक्रियाकारित्व अर्थात् कार्य की उत्पत्ति की शक्ति का विचार भी निहित है।³ इस दर्शन के अनुसार कार्य अपने कारण में शक्ति रूप से विद्यमान है। इस शक्ति के कारण ही नियत कारण से नियत कार्य की उत्पत्ति होती है। उल्लेखनीय है कि जैनी अपने कारणतावाद में भेदाभेद दृष्टि अपनाते हैं।

जहाँ तक मीमांसा दर्शन में कारणता की बात है तो इस दर्शन के दोनो सम्प्रदायो में मतभेद है। वस्तुतः कुमारिल मीमांसा ही सदसत्कार्यवाद को स्वीकार करते हैं। कुमारिल का कहना है कि प्रत्येक द्रव्य नित्य है और रूप गुण के परिवर्तित होने पर भी मूलतः द्रव्य वही बना रहता है।⁴ इसप्रकार ये कार्य की नवीन उत्पत्ति स्वीकार नहीं करते, परन्तु इस बात का विरोध भी

1 भावस्सणत्थिणासोर्णथ अभावस्स चैव उत्पादौ। पचास्तिकाय - 15

2 शास्त्रवार्ता, पृष्ठ 144

3 प्रमेय कमल मार्तण्ड, पृष्ठ 530

करते हैं कि वस्तुये बिल्कुल भेदशून्य है।¹ कहने का तात्पर्य यह है कि कार्य, कारण से भिन्न कोई नवीन तत्व नहीं है, बल्कि कारण के गुण ही परिवर्तित होकर कार्य रूप को प्राप्त होते हैं। जैसे – एक मृत्पिण्ड कभी घड़े का और कभी सकोरे का स्थान ग्रहण कर सकता है। इसीप्रकार वह कभी भूरा और कभी लाल हो सकता है, किन्तु इन सभी रूपान्तरों में उपादान वही बना रहता है, केवल उसके रूप ही परिवर्तित होते हैं।²

उल्लेखनीय है कि कुमारिल मीमांसको का मानना है कि कारण-कार्य, अवयव-अवयवी का सम्बन्ध हमारे दृष्टिकोण पर निर्भर है। वस्तुतः अवयवी न तो अवयवों से बिल्कुल भिन्न है जैसा कि नैयायिक मानते हैं और न ही बौद्धों के समान अवयवी अवयवों से भिन्न कोई अस्तित्व ही नहीं है। बल्कि इनका कहना है कि एक दृष्टि से वस्तु हमें अवयवों के सयोग रूप में दिखायी देती है, किन्तु दूसरी दृष्टि से वही वस्तु हमें सम्पूर्ण अवयवी के रूप में दिखायी देती है, जिसके कई अवयव हो सकते हैं।³ इसप्रकार हम कह सकते हैं कि कुमारिल के अनुसार कारण कार्य में भेदाभेद सम्बन्ध है। ज्ञातव्य है कि प्रभाकर मीमांसक समवाय को एक भिन्न पदार्थ के रूप में स्वीकार करते हैं और ऐसा स्वीकार ने का मतलब भेदाभेदसम्बन्ध का निषेध करना ही है।⁴ वास्तव में प्रभाकर नैयायिकों के समान कारण-कार्य के बीच भिन्नता स्वीकार करते हैं और इनके बीच समवाय सम्बन्ध की कल्पना करते हैं।⁵

1 वही सम्बन्ध क्षेपवाद- 32

2 वही "....." 32

3 भारतीय दर्शन का इतिहास (I)- दासगुप्ता पृष्ठ - 357

4 मानमेयोदय, 267

5 मानमेयोदय, 267

साथ ही मीमांसको के कारणता सिद्धान्त में उल्लेखनीय बात यह है कि वे किसी वस्तु की उत्पत्ति में सभी प्रकार के कारणों का योगदान आवश्यक नहीं मानते हैं। इनके अनुसार किसी कार्य की प्रकृति की व्याख्या के लिये एक ही कारण पर्याप्त है। ज्ञातव्य है कि नैयायिक कारण-कार्य की प्रक्रिया में तीन प्रकार के कारण की बात करते हैं— उपादान, निमित्त और असमवायि।¹ साथ ही इनका कहना है कि किसी कार्य की उत्पत्ति के लिये सभी तीनों प्रकार के कारणों की आवश्यकता होती है। किन्तु मीमांसको का मानना है कि किसी कार्य की उत्पत्ति के लिये सभी तीनों प्रकार के कारणों की कोई आवश्यकता नहीं होती है। वस्तुतः इनका कहना है कि कार्य की उत्पत्ति के लिये कारण मात्र की कल्पना आवश्यक है, भले ही तीनों कारणों में से कोई एक ही हो। जहाँ तक कर्त्ता (निमित्त) की बात है तो इसे हम वही अंगीकार करते हैं जहाँ उसका अनुभव करते हैं।² मीमांसको के कहने का आशय यह है कि यद्यपि ये तीनों कारणों को मान्यता तो देते हैं, किन्तु प्रत्येक कार्य की उत्पत्ति में सभी को आवश्यक नहीं मानते हैं। अतः कार्य की उत्पत्ति के लिये सभी कारण आवश्यक नहीं हैं।

इस सम्बन्ध में मेरा मानना है कि नैयायिकों की अपेक्षा मीमांसकों का मत ज्यादा तार्किक व वैज्ञानिक है। प्रायः हम ऐसी बहुत-सी घटनाओं को देखते हैं जिसमें निमित्त कारण की भूमिका नहीं होती है। जैसे 0°C पर पानी का जमना, गर्मी के दिनों में कठोर चट्टानों का स्वतः टूटना, ज्वालामुखी से लावा का निकलना आदि। वस्तुतः इन घटनाओं के अवलोकन से हम स्पष्ट निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि यहाँ किसी कर्त्ता की कोई भूमिका सम्भव नहीं है। यही नहीं, एक ही कार्य की अलग-2

1 नारायण-मानमेयोदय, सूर्य नारायण शास्त्री द्वारा अंग्रेजी अनुवाद के साथ सम्पादित, थियोसोफिकल पब्लिशिंग हाउस, अडियर मद्रास, पृष्ठ - 169

2 वही पृष्ठ -169-170

परिस्थितियों में कही कर्ता की आवश्यकता होती है और कही नहीं होती है। जैसे कार्य है — चट्टान का टूटना यह कार्य दो अलग-2 ढंग से सम्पादित हो सकता है। **पहला** — वातावरणीय ताप से चट्टान में प्रसार होता है, फलतः चट्टान में टूट-फूट होती है और इसप्रकार यहाँ किसी निमित्त की आवश्यकता नहीं पड़ती है। **दूसरा** — एक कर्ता स्वयं अपने प्रयास से चट्टान को तोड़ता है और इसप्रकार यहाँ कार्यसम्पादन में निमित्त की भूमिका स्पष्ट दृष्टिगोचर होती है। अतः इन विवेचनाओं को आधार बनाते हुये हम कह सकते हैं कि मीमांसकों का यह मत ठीक ही है कि प्रत्येक कार्य के सम्पादन में तीनों कारणों की भूमिका साथ-2 होना आवश्यक नहीं है।

शक्ति सिद्धान्त :- कुमारिल एवं जैन

कुमारिल मीमांसकों और जैन दर्शन के कारणता सिद्धान्त के स्वरूप को अच्छी तरह से समझाने के लिये यह आवश्यक है कि इनके शक्ति सिद्धान्त का स्पष्ट विश्लेषण करें। जहाँ तक मीमांसकों का सवाल है तो इनके दोनों सम्प्रदाय कारण में एक प्रकार की शक्ति स्वीकार करते हैं जिसके प्रभाव से कोई कार्य अस्तित्व में आता है। किन्तु इस शक्ति के स्वरूप और इसके लिये प्रस्तुत प्रमाण के बिन्दु पर कुमारिल व प्रभाकर में मतभेद दिखता है। प्रभाकर इस शक्ति को एक पृथक पदार्थ के रूप में स्वीकार करते हैं और इसके लिये अनुमान प्रमाण उपस्थित करते हैं।¹ जबकि कुमारिल शक्ति को गुण मानते हैं तथा इसके लिये अर्थापत्ति प्रमाण की स्थापना करते हैं।² शक्ति के सम्बन्ध में स्वरूपगत व प्रमाणगत मतभेद के बावजूद दोनों सम्प्रदायों का कहना है कि शक्ति के अभाव में कारण रूप वस्तु के विद्यमान होने पर भी कार्योत्पादन रूप क्रिया सम्भव नहीं हो सकती। शास्त्रदीपिका³ में शक्ति को

1 प्रकरणपत्रिका, पृष्ठ 78

2 मानमेयोदय पृष्ठ — 248

3 शास्त्रदीपिका, पृष्ठ —80

प्रमाणित करने के लिये अन्वय—व्यतिरेक को आधार बनाते हुये कहा गया है कि बीज के विद्यमान होने अकुरोत्पत्ति होती है तथा बीज के अभाव में अकुर का भी अभाव हो जाता है। इसका तात्पर्य है कि बीज एव अकुर में कार्यकारण सम्बन्ध है। किन्तु कभी—कभी हम देखते हैं कि बीज के विद्यमान होने पर भी अकुरोत्पत्ति नहीं होती है। (जब बीज को भून दिया जाता है) तो प्रश्न उठता है कि एक ही बीज में कारण और अकारण नामक विरोधी गुणों की व्याख्या हम किस प्रकार करेंगे। वस्तुतः मीमांसकों का कहना है कि इस प्रश्न का समाधान शक्ति नामक पदार्थ के आधार पर किया जा सकता है। उनका कहना है कि कारण में एक प्रकार की अदृश्य शक्ति होती है, जिसके कारण ही वह कार्योत्पादन में समर्थ होता है और इस शक्ति के अक्षुण्य रहने पर ही कार्य की उत्पत्ति होती है। किन्तु जब यह शक्ति प्रतिबन्धित कर दी जाती है (यानि जब बीज को भून दिया जाता है) तब अकुरोत्पत्ति रूपी कार्य की उत्पत्ति नहीं होती है। अतः कारण में एक प्रकार की शक्ति मानना ठीक ही है।

इसी बात को स्पष्ट करते हुये **मानमेयोदयकार** का कहना है कि जब अग्नि के समक्ष मणि मंत्र आदि प्रतिबन्धक विद्यमान रहते हैं तब अग्नि दाह रूप कार्य नहीं करती और जब इस प्रतिबन्धक का अभाव होता है तब दाह रूप कार्य प्रारम्भ हो जाता है। इससे स्पष्ट ध्वनित होता है कि अग्नि में एक दहन रूपी शक्ति है जो जलने का कारण बनती है और जब मणि, मन्त्र से इस शक्ति को प्रतिबन्धित कर देते हैं तो अग्नि जलने का कारण नहीं बनती, जबकि अग्नि का बाह्य रंग रूप पूर्ववत् ही रहता है। अतः अग्नि में एक पृथक् शक्ति है जो जलने का कारण है। वस्तुतः इस शक्ति को कुमारिल भट्ट गुण कहते हैं और इसकी अनुमानगम्यता का खण्डन करते हैं। इनका कहना है कि 'शक्ति' में गुण के लक्षण घटित होते हैं अतः इसकी गणना गुण में करना

ठीक है।¹ यह शक्ति तत्व सभी द्रव्यो मे रहने के कारण सामान्य गुण माना जाता है।¹ किन्तु इस बात का खण्डन करते हुये प्रभाकर मीमांसको का कहना है कि – शक्ति केवल द्रव्य मे नही रहती, गुणादि मे भी रहती है, अत उसे गुण नही कहा जा सकता है। क्योकि गुण के आश्रय को द्रव्य कहते है और द्रव्याश्रितत्व गुणो में रहता है।² किन्तु इस सन्दर्भ मे भाट्ट मीमांसक कहते है कि “हमारे मत मे गुणाश्रयोद्रव्य,, द्रव्य का लक्षण नही किया गया है, अपितु हमारे अनुसार गुण का लक्षण है – “अनुपादान सत्त्वे सति कर्म भिन्नत्वे सति द्रव्याश्रितत्वम्” –’ चूँकि यह लक्षण शक्ति मे घटित हो जाता है अत शक्ति को गुण मानना ठीक है।³

इसीप्रकार भाट्ट शक्ति के पक्ष मे प्रस्तुत अनुमान प्रमाण का खण्डन करते हुये कहते है कि प्रत्यक्ष के द्वारा शक्ति का ग्रहण नही किया जा सकता क्योकि अदृश्य होती है और न ही अनुमान द्वारा ग्रहण सम्भव है क्योकि अनुमान प्रत्यक्षपूर्वक होता है।⁴ आगे भट्ट मीमांसको का कहना है कि अनुमान ज्ञान मे वही लिग अनुमापक माना जाता है जिसका सहचार-दर्शन प्रत्यक्ष हो है। परन्तु शक्ति के सन्दर्भ मे ऐसा लिग सम्भव नही है क्योकि शक्ति अदृश्य है, इसलिये अर्थापत्ति के द्वारा ही शक्ति का ज्ञान ग्रहण किया जा सकता है।⁵ इसी बात की विवेचना करते हुये इनका कहना है कि प्राय अग्नि संयोग से हम दाह कार्य होते देखते है, किन्तु जब कभी मन्त्र या मणि आदि का योग हो जाता है तो अग्नि संयोग होने के बावजूद भी दाह कार्य नही होता है।⁶ अत

1 वही पृष्ठ 249

2 वही

3 वही, पृष्ठ 250

4 तत् (प्रत्यक्ष) पूर्वक अनुमान। न्यायसूत्र 1/1/5

5 वही, पृष्ठ-248

6 यादृशादग्निसयोगात् सर्वदा दाह दर्शनम्।

तादृशादेव मन्त्रादिप्रयोगे तददर्शनात्।।

इससे स्पष्ट ध्वनित होता है कि अग्नि सयोग के अतिरिक्त “कुछ अवश्य है” की कल्पना करनी होगी, तभी यह विरोधात्मक स्थिति दूर हो सकेगी। निश्चय ही यह अदृश्य कारण शक्ति है।¹ इसप्रकार प्रभाकर व भट्ट— दोनो ने शक्ति को विधिवत् प्रमाणो द्वारा सिद्ध किया है।

किन्तु मीमांसको के इस दृष्टिकोण का खण्डन करते हुये नैयायिको का कहना है कि कार्योत्पादन के लिये कारण मे शक्ति की कल्पना निरर्थक है। वस्तुतः कारण का यह स्वभाव ही है कि वह कार्य उत्पादन मे समर्थ होता है। कहने का तात्पर्य यह है कि अग्नि मे दाह रूपी शक्ति नही होती है बल्कि दाहकत्व अग्नि का स्वभाव ही है, फलतः शक्ति को पृथक पदार्थ नही माना जा सकता है।² किन्तु नैयायिको के इस आक्षेप का उत्तर देते हुये मीमांसको का कहना है कि वस्तु का स्वभाव यावद्वस्तुभावी होता है।³ अर्थात् वस्तु का स्वभाव वस्तु के साथ सदैव रहता है किन्तु अग्नि के साथ मणि, मन्त्र आदि के सम्बद्ध हो जाने पर अग्नि, दाहकत्वरूप कार्य से विरत हो जाती है। इसका मतलब यह है कि अग्नि के रहने पर भी उसमे दाहकता नही रहती है। इसलिये अग्नि से पृथक दाहकत्व रूप शक्ति को मानना अनिवार्य है।⁴ और यह शक्ति प्रतिबन्धक (मणि, मन्त्रादि) के योग से प्रतिबन्धित की जा सकती है। पुन शक्ति का खण्डन करते हुये नैयायिको का कहना है कि कार्य की उत्पत्ति के लिये सकल सहकारियो के भाव के साथ—साथ विकल सहकारियो का अभाव भी आवश्यक है।⁵ अतः किसी कार्य के उत्पन्न होने के लिये वस्तु

1 अदृश्य कारण किंचित् साशक्तिरिति गीयते। श्लोक -45

2 न्यायकुसुमाजलि 1/9-10

3 मानमेयोदय, पृष्ठ - 246

4 वही, पृष्ठ 247

5 न्यायकुसुमाजलि 1/9-10

विकल सहकारी का अभाव भी होना चाहिए और यह विकल सहकारी ही प्रतिबन्धक है। वस्तुतः जब तक यह प्रतिबन्धक विद्यमान रहेगा तब तक कारण से कार्योत्पादन नहीं हो सकता है। इसप्रकार न्यायवैशेषिक दर्शन में प्रतिबन्धक ससर्गाभाव भी एक मुख्य कारण माना जाता है। किन्तु मीमांसक प्रतिबन्धक ससर्गाभाव (ससर्ग+अभाव) का खण्डन करते हुये कहते हैं कि प्रतिबन्धकाभाव एक प्रकार का अभाव है और अभाव किसी भाव पदार्थ का कारण नहीं हो सकता है।¹ अतः पदार्थ में शक्ति को मानना आवश्यक है और जब तक यह शक्ति अक्षुण्ण रहती है तभी तक बीज से अकुर अथवा अग्नि से दाह कार्य हो सकता है, अन्यथा नहीं।

जहाँ तक जैनदर्शन में शक्ति सिद्धान्त की बात है तो मीमांसकों की तरह जैनी भी अपने मत के पक्ष में प्रबल तर्क देते हुये नैयायिकों के दृष्टिकोण का खण्डन करते हैं। इनका कहना है कि प्रतिनियत निश्चित किसी एक सामग्री से प्रतिनियत निश्चित कोई एक कार्य होता हुआ देखकर अतीन्द्रिय शक्ति की सिद्धि होती है।² आगे जैनाचार्यों का कहना है कि यदि ऐसा न माना जाय तो फिर प्रतिबन्धक मणि मन्त्रादि के सन्निधान होने पर अग्नि अपने स्फोट कार्य को क्यों नहीं करती, जबकि सभी सामग्री विद्यमान रहती है। क्या प्रतिबन्धक मणि मन्त्र के द्वारा अग्नि का स्वरूप नष्ट किया जाता है अथवा सहकारी कारणों का विनाश किया जाता है ? यदि प्रथम विकल्प को स्वीकार करे तो यह साक्षात् प्रत्यक्ष विरुद्ध होगा क्योंकि प्रतिबन्धक के विद्यमान होने पर भी अग्नि का स्वरूप वैसा ही दिखायी देता है। इसी प्रकार द्वितीय विकल्प को भी स्वीकार नहीं किया जा सकता क्योंकि उस समय जलती हुयी अग्नि के समक्ष सभी सहकारी कारण भी विद्यमान रहते हैं। अतः ऐसा मानना उपयुक्त ही है कि प्रतिबन्धक मणि मन्त्रादि के द्वारा अग्नि की शक्ति ही नष्ट

1 न च प्रतिबन्धकाभावादेव दाहइतिवाच्यम्, अभावस्य सर्वत्राप्य कारकत्वात्

कर दी जाती है।¹

वस्तुतः नैयायिक जो प्रतिबन्ध ससर्गाभाव को कारण रूप स्वीकार करते हुये शक्ति का खण्डन करते हैं, के विषय में जैन आचार्यों का मत वैशिष्ट्यपूर्ण है। इनका कहना है कि यदि प्रतिबन्धकाभाव को कारण रूप स्वीकार किया जाय तो मणि मन्त्रादि के सानिध्य से अग्नि में जो दाह रूप कार्य होता है, वह नहीं हो सकेगा। किन्तु हम देखते हैं कि प्रतिबन्धक (मणि, मन्त्र) के विद्यमान रहने पर भी उत्तंभक के सानिध्य से अग्नि दाह रूप कार्य करती है। अतः प्रतिबन्धकाभाव को कारण रूप में स्वीकार नहीं किया जा सकता है।² पुनः अभाव कभी भी कार्य का सहकारी नहीं बन सकता है क्योंकि वह सर्वथा अभाव रूप है और यदि वह सहकारी है तो उसे भाव रूप होना पड़ेगा।³ इसप्रकार हम देखते हैं कि जैन व मीमांसा दोनों दर्शनो में कारण में एक प्रकार की शक्ति को स्वीकार किया गया है और यह स्वीकारोक्ति इन दोनों दर्शनो की अपनी मौलिक विशेषता है।

ध्यातव्य है कि मीमांसा दर्शन में यह शक्ति स्वतः उत्पन्न बतायी गयी है तथा कारणता की प्रक्रिया में किसी अन्य द्वारा उत्पन्न नहीं की जा सकती है।⁴ श्लोकवार्तिक में भी कहा गया है कि – जिनमें स्वतः शक्ति नहीं है तो अन्य कारण से भी उसमें वह शक्ति नहीं आ सकती है।⁵ इसप्रकार स्पष्ट है कि मीमांसा स्वतः प्रामाण्यवाद को स्वीकार करता है, जिसके अनुसार प्रमाण

1 अतः शक्तेरेवानेन प्रतिबन्धोभ्युयगन्तव्यः । वही पृष्ठ 530

2 वही पृष्ठ 531

3 वही पृष्ठ 532

4 प्रमेय कमल मार्तण्ड – पृष्ठ 416

5 न हि स्वतोऽसती शक्तिः कर्तुमन्येन शक्यते । श्लोकवार्तिक – चोदनासूत्रम् 47

मे प्रमाण्यभूत शक्ति स्वत होती है।¹ किन्तु श्लोकवार्तिक के इस विचार से सत्कार्यवाद की आहट सुनायी पडती है। इस बात का खण्डन करते हुये मीमांसक कहते हैं कि ऐसी शका करना समीचीन नहीं है क्योंकि कार्य का स्वभाव भी उसमे अपने कारण से आता है। कहने का तात्पर्य यह है कि कार्य जैसे ही कारण से उत्पन्न होता है, उसका स्वभाव भी उसमे उत्पन्न हो जाता है। जैसे—मृत्पिण्ड मे जो रूप आदि गुण है, वह घट रूप कार्य के उत्पन्न होने के साथ ही उसमे आ जाते है। किन्तु कार्य के कुछ गुण कारण से न आकर स्वत ही उत्पन्न होते है। जैसे कार्य रूप घट मे जल आहरत्व का गुण। यह गुण घट रूप कार्य का ही विशिष्ट गुण है मृत्पिण्ड रूप कारण का नहीं। श्लोकवार्तिक मे भी कहा गया है कि पदार्थ उत्पत्ति मात्र मे कारणो की अपेक्षा रखते है और जब वे उत्पन्न हो जाते है तो उनकी अपने कार्यो मे प्रवृत्ति स्वय ही होती है।² जैसे मृत्पिण्ड, दण्ड, कुम्हार तथा चक्र आदि कारण घट की उत्पत्ति मे तो आवश्यक है, परन्तु घट के जल आहरत्व रूपी कार्य मे इन कारणो की अपेक्षा नहीं रहती है (मृत्पिण्ड, चक्र, दण्ड आदि)। बल्कि घट मे जल आहरत्व रूपी शक्ति स्वय आती है।³ अत मीमांसा दर्शन शक्ति को स्व उत्पन्न स्वीकार करता है। वास्तव में मीमांसा दर्शन का यह मत सांख्य के सत्कार्यवाद से भिन्न है। स्पष्ट है, सांख्य के सत्कार्यवाद में कार्य के सभी गुण कारणोत्पन्न माने गये है, जबकि मीमांसादर्शन में कार्य के कुछ गुण स्वोत्पन्न बतलाये गये है।

1 स्वत सर्वप्रमाणाना प्रामाण्यमितिगम्यताम्। वही

2 आत्मलाभे हि भावाना कारणापेक्षिता भवेत्।

लब्धात्मना स्व कार्येषु प्रवृत्तिः स्वयमेव तु ॥ वही पृष्ठ-48

3 मृत्पिण्ड दण्ड चक्रादि घटो जन्मन्यपेक्षते
उदकाहरणे त्वस्य तदपेक्षा न विद्यते।



असत्कारणवाद

बौद्ध दर्शन में कारणता की समस्या का विवेचन अन्य भारतीय दर्शनो में प्रतिपादित कारणता की समस्या के विवेचन से सर्वथा भिन्न प्रकार का है। अन्य भारतीय दर्शनो में कारणतावाद का विवेचन मुख्यतः उपादान कारण तथा कार्य के मध्य सम्बन्ध की समस्या को लेकर उद्भूत होता है तथा उसका मुख्य प्रयोजन सृष्टि समस्या की व्याख्या करना है, वही प्रारम्भिक बौद्ध दर्शन में सृष्टि समस्या अव्याकृत मानी गयी है।¹ इस सन्दर्भ में यह भी ध्यातव्य है कि बुद्ध का प्रयोजन तत्वमीमासा की समस्याओं को तर्क की सहायता से सुलझाना नहीं था अपितु दुःख से त्रस्त मानवमात्र को मध्यममार्ग का निर्देश देकर उन्हें दुःखों से मुक्ति के उपाय बतलाना था।² यह अलग बात है कि मध्यम मार्गीय इन आचार शास्त्रीय सिद्धान्तों की पृष्ठभूमि में सुव्यवस्थित दार्शनिक मान्यताएँ भी थी। बौद्ध दर्शन में कारणतावाद की समस्या भी इस आचार शास्त्रीय (दुःख का कारण एवं उसके निरोध के उपाय) सन्दर्भ में मुख्य रूप से विवेचित हुई है। यद्यपि उसमें कारणतावाद की दार्शनिक समस्या भी अपने मूल सैद्धान्तिक रूप में विद्यमान है। यहाँ भी बौद्ध दर्शन का अन्य भारतीय दर्शनों से विभेद रहा है। अन्य भारतीय दर्शनो में कारणतावाद के आधार पर उत्पत्ति अथवा अभिव्यक्ति की व्याख्या की गयी है, जैसे—न्याय असत्कार्यवाद के आधार पर उत्पत्ति की व्याख्या करता तथा सांख्य सत्कार्यवाद के आधार पर कारण की परिणति के रूप में कार्य को स्वीकार करता है। बौद्ध दर्शन का कारणतावाद न तो कारण से कार्य की उत्पत्ति की व्याख्या करता है और न ही कारण से कार्य की अभिव्यक्ति की अपितु उसके अनुसार कारण—कार्य विश्व घटना क्रम की दो घटनाएँ हैं जो निरन्तर एक दूसरे का अनुगमन करती हैं।³ “कारण के होने पर ही कार्य होता

1 चूलमालुक्क्यसुत्त 63, मज्झिम 251-53 बौद्ध दर्शन मीमासा, पृ० 47 पर उद्धृत।

2 दीघ (पी०टी०एस०) 71 पोट्ठपादसुत्त 1/9

3 बौद्धन्याय I, पृ० 142

है तथा कार्य सदैव कारण का अनुगमन करता है।" अतः कारण-कार्य में आवश्यक पूर्ववर्तिता और अनुवर्तिता का सम्बन्ध है।¹ कारण के विद्यमान होने पर कार्य स्वतः उत्पन्न हो जाता है और इसी सिद्धान्त से यह भी निगमित होता है कि कारण के निरुद्ध हो जाने से कार्य भी निरुद्ध हो जाता है। "अस्मिन् सति इदं भवति, इमस्मिन् निरोधा इमं तिरुद्ध्यति" —(मज्झिम 3/2/5)। वस्तुतः यह समस्त बौद्ध दर्शन का आधार स्तम्भ है। यही प्रत्ययो (कारण) पर आश्रित उत्पत्ति का सिद्धांत है, जिसे प्रतीत्यसमुत्पाद कहते हैं। किन्तु प्रतीत्यसमुत्पाद विशुद्ध रूप से कारणता सिद्धान्त है— इस बात पर मतभेद है। ऐसी स्थिति में हमें बौद्ध दर्शन में कारणता विषयक मत के निर्धारण में सर्वप्रथम इस बिन्दु पर विचार करना चाहिये कि इस दर्शन का केन्द्रीय सिद्धांत क्या है ? और वे कौन से सिद्धांत हैं जो कारणता से सीधे ताल्लुक रखते हैं। निश्चय ही इस प्रश्न का उत्तर यह है कि **क्षणभंगवाद** व **प्रतीत्यसमुत्पाद**—बौद्ध दर्शन के केन्द्रीय सिद्धान्त हैं जिसे किसी न किसी रूप में सभी बौद्ध दार्शनिक सवीकार करते हैं। इसलिये बौद्ध दर्शन में कारणता सिद्धांत को सम्पूर्णता के साथ देखने पर यह बात उभर कर सामने आती है कि इस सन्दर्भ में ऐसे दृष्टिकोण की आवश्यकता है जिसमें दोनों विचारों (प्रतीत्यसमुत्पाद व क्षणभंगवाद) का समन्वय हो। तो निश्चय ही हम इस दर्शन के कारणता सम्बन्धी मत को असत्कारणवाद कह सकते हैं क्योंकि इसमें—'इसके होने पर यह होता है' और 'प्रत्येक की सत्ता क्षणिक है'—इन दोनों का समन्वय है। इसप्रकार हम बौद्ध दर्शन के कारणता विषयक मत को **असत्कारणवाद**, **सापेक्षकारणवाद** या **हेतु-प्रत्ययवाद** कह सकते हैं।

ध्यातव्य है कि बौद्ध दर्शन में अनेक सम्प्रदाय हुए हैं किन्तु हम अपने विवेचन को मुख्यतः चार बौद्ध सम्प्रदायों तक सीमित रखेंगे, जो निम्न हैं—1 वैभाषिक 2 सौतान्त्रिक 3 योगाचार विज्ञानवाद 4 माध्यमिक या शून्यवाद। उल्लेखनीय है कि इन सम्प्रदायों में कारणता का विश्लेषण करने से पूर्व यह आवश्यक है कि हम प्रतीत्यसमुत्पाद का ठीक-ठीक अर्थ का परिचयात्मक विवेचन कर लें।

प्रतीत्यसमुत्पाद का अर्थ :-

प्रतीत्यसमुत्पाद, दो शब्दों का योग है—पहला—प्रतीत्य और दूसरा—समुत्पाद। 'प्रतीत्य', शब्द की व्युत्पत्ति है— "प्रति + इण+गतौ+ल्यप् = "प्रतीत्य"। इस प्रकार इसका अर्थ है "प्राप्त करके"। जबकि 'समुत्पाद' का अर्थ है—प्रादुर्भाव अथवा उत्पद्यमान (सम+उत्+पाद)। इसप्रकार— प्रतीत्यसमुत्पाद का अर्थ है—किसी वस्तु की प्राप्ति होने पर अन्य वस्तु की उत्पत्ति" इसे ही "प्रत्ययो के प्रति गमन करके उसका उत्पाद होना कहते हैं।"¹ अतः शब्दशः प्रतीत्य—समुत्पाद का अर्थ हुआ "प्रत्ययो पर आश्रित उत्पत्ति का सिद्धान्त।" प्रत्ययो पर आश्रित उत्पत्ति का यह सिद्धान्त सामान्यतया यह द्योतित करता है कि पूर्व परिस्थितियों के विद्यमान् होने पर ही कोई कार्य अस्तित्व, में आता है² तथा उन परिस्थितियों के निरुद्ध हो जाने पर कार्य भी निरुद्ध हो जाता है। बुद्ध द्वारा उपदिष्ट यह प्रतीत्यसमुत्पाद का सिद्धान्त उस काल में प्रचलित दो अतिवाद—नियतिवाद अथवा भाग्यवाद एवं यदृच्छावाद अथवा स्वभाववाद के मध्य मध्यम मार्ग का निर्देश देता है।³ नियतिवाद के अनुसार सब कुछ पूर्व निर्धारित है इसमें कर्ता के प्रयत्न की कोई आवश्यकता नहीं है। इसीप्रकार यदृच्छावाद के अनुसार समस्त परिवर्तन आकस्मिक है। यह सिद्धान्त भी कर्ता के प्रयत्न को निरर्थक मानता है। बुद्ध दोनों मार्गों का अतिक्रमण कर मध्यममार्ग का निर्देश करते हुए कहते हैं कि न स्वतः न परतः और न अहेतुक ही वस्तुएँ उत्पन्न होती हैं, वह तो प्रतीत्य—समुत्पन्न होती हैं⁴ अर्थात् दूसरे पर आश्रित होकर उत्पन्न होती हैं। इससे यह प्रगट होता है कि यदि कुछ उपाधियाँ विद्यमान हैं तो एक चीज (कार्य) उत्पन्न होगी। साथ ही यह बात भी गर्भित है कि कार्य को बनाये रखने वाले कारणों को पृथक् कर देने से सन्तति का निरोध किया

1 बौद्ध धर्म दर्शन पृ० 230

2 इमस्मि सति इदं भवति। मज्झिमं 3/2/5

3 बौ०अ०भा०द० पृ० 373

4 नस्वतो नपरतो नअहेतुत, प्रतीत्यतत्समुत्पन्नम् नोत्पन्न तत् स्वभावत । बौद्ध न्याय 1, पृ0 145 पर उद्धृत ।

जा सकता है। यह बात "उसके निरोध से इसका निरोध हो जाता है" में स्पष्ट रूप से कही गयी है। यहाँ बौद्ध दर्शन का स्वभाववाद, आकस्मिकवाद तथा नियतिवाद से स्पष्ट विरोध है। स्वभाववाद तथा नियतिवाद में जो होना है वह होकर रहेगा, हम चाहे या न चाहे किन्तु बौद्ध दर्शन में मनुष्य के प्रयत्न की पूरी सभावना है क्योंकि एक सन्तति यदि प्रारम्भ हो गयी तो उसे समाप्त भी किया जा सकता है, जरूरी केवल इतना है कि हम कारणों को जान ले ताकि उन्हें हटाया जा सके।¹ इसप्रकार प्रतीत्य-समुत्पाद का शाब्दिक अर्थ तथा उसका सामान्य रूप हमें यह बताता है कि प्रत्येक अस्तित्ववान् वस्तु सहेतुक है, जिससे वह वैसी ही है अन्य तरह की नहीं। इस सामान्य सिद्धान्त के आधार पर बुद्ध ने दुःख के कारण तथा दुःख निरोध रूप द्वादश निदान की व्याख्या की है।

I. वैभाषिक मत में कारणतावाद—

वैभाषिक एवं सौत्रान्तिक मतों में कारणतावाद के सन्दर्भ में इस महत्वपूर्ण विभेद का कारण, उनकी सत्ता विषयक अवधारणाओं में निहित है। वैभाषिक सत्ता मीमांसा की दृष्टि से सर्वास्तवादी है।² वे भूत तथा भौतिक, चित्त तथा चैतसिक सभी धर्मों का ज्ञान एवं स्वतन्त्र सत्ता स्वीकार करते हैं, तथा सभी वस्तुओं का अस्तित्व सभी अतीत, वर्तमान और अनागत कालों में मानते हैं।³ उनके अनुसार कोई भी वस्तु उत्पन्न होती है स्थित रहती है और नष्ट हो जाती है, अर्थात् प्रत्येक क्षण वस्तु अतीत से प्रत्युत्पन्न तथा प्रत्युत्पन्न से अनागत में परिवर्तित होती रहती है। अतीत से प्रत्युत्पन्न तथा प्रत्युत्पन्न से अनागत में यह परिवर्तन धर्मों के कारण होता है।⁴ अतः वैभाषिक सम्प्रदाय में कारणता की व्याख्या में "धर्म" की अवधारणा का महत्वपूर्ण स्थान है।

1 बोधिचर्यावतार पजिका छ 25-26 एवं 31-32

2 ये हि सर्वम् अस्तीति वदन्ति अतीतम् अनागतम् प्रत्युत्पन्नच, ते सर्वास्तवादी । अभिधर्म

बौद्ध दर्शन में धर्म से अभिप्राय भूत और चित्त के सूक्ष्म तत्त्वों से है जिनका पृथक्करण नहीं हो सकता।¹ इन धर्मों की संख्या के विषय में बौद्ध दर्शन सम्प्रदायों में मतभेद पाया जाता है। परन्तु इन धर्मों का संस्कृत धर्म तथा असंस्कृत धर्म रूप विभाग सभी सम्प्रदाय स्वीकार करते हैं। संस्कृत धर्म प्रतीत्य समुत्पन्न है, तथा वैभाषिक मत में इनका लक्षण जाति, जरा, स्थिति तथा अनित्यता है।² इनके कारण ही धर्मों का त्रैविध्य संचार होता है। जाति के बल से धर्मों का अनागत से प्रत्युत्पन्न में संचार होता है। जरा और अनित्यता पुनः प्रत्युत्पन्न से अतीत में संचार कराते हैं। धर्मों की अनित्यता जहां उसके परिवर्तनशीलता की द्योतक है, वही स्थिति के कारण वस्तु परिवर्तनशील होने पर भी स्थित रहती है। अतः इस मत में एक ही वस्तु में दो विरुद्ध धर्मों को सम्भव माना गया है।

धर्मों के लक्षण में "अर्नियता" से "क्षणिकता" का सिद्धान्त उद्भूत होता है। अतः वैभाषिक भी क्षणभगवाद को स्वीकार करते हैं परन्तु क्षणभगवाद को स्वीकार करने के साथ-साथ सर्वास्तिवाद को स्वीकार नहीं किया जा सकता, क्योंकि क्षणभगवाद में जहां वस्तु की सत्ता क्षणिक मानी गयी है वही सर्वास्तिवाद में तीनों कालों में वस्तु का अस्तित्व है। वैभाषिक उक्त विरोधत्व का परिहार "क्षण" की विशिष्ट परिभाषा से करते हैं। उनके अनुसार वस्तु की तीन अवस्थाएँ हैं—उत्पद्यमानावस्था, स्थिति की अवस्था तथा भंगावस्था एवं इन तीनों अवस्थाओं का सम्मिलित नाम "क्षण" है।³ उत्पद्यमानावस्था वस्तु के अनागत अस्तित्व की, स्थिति अवस्था उसके वर्तमान अस्तित्व की तथा भगावस्था उसके अतीत अस्तित्व की द्योतिका है। अतः "क्षण" में तीनों काल अन्तर्भुक्त हो जाते हैं। इस प्रकार सर्वास्तिवाद से क्षणभगवाद का कोई विरोध नहीं है। सौत्रान्तिकों

1 वही

को चिन्तन प्रक्रिया कुछ भिन्न प्रकार की है। उनके अनुसार स्थिति और विनाश परस्पर विरोधी स्वभाव के हैं, और दो परस्पर विरोधी स्वभाव एक वस्तु में नहीं हो सकते। अतः वे उत्पाद समानान्तर ही विनाश मानते हैं बीच की स्थिति अवस्था उनके दर्शन में मान्य नहीं है।¹

वैभाषिक मत के अनुसार यदि स्थिति को स्वीकार नहीं किया जायेगा, तब क्षणिक वस्तुओं में कारणात्मक सातत्य की व्याख्या सम्भव नहीं हो सकती। यदि वस्तु क्षणिक है अर्थात् जैसे ही उत्पन्न होती है, वैसे ही नष्ट हो जाती है तब उसके अर्थक्रियाकारित्व का ज्ञान सम्भव नहीं हो सकता। अतः वैभाषिक क्षणिक वस्तुओं में कारणात्मक सातत्य की व्याख्या के लिए धर्म की अवस्थाओं में ही परिवर्तन स्वीकार करते हैं, मूल द्रव्य में नहीं। उनके अनुसार वस्तु तथा उसकी अतीत वर्तमान तथा अनागत अवस्थाओं में भेद है। कोई भी वस्तु अनागत से वर्तमान में परिवर्तित होती है तथा वर्तमान से अतीत में। यह परिवर्तन मात्र वस्तु की अतीत वर्तमान और अनागत अवस्थाओं में होता है, मूल धर्म में नहीं।²

वैभाषिक संस्कृत लक्षण के आधार पर तीनों कालावधियों में धर्म को द्रव्यतः सिद्ध करते हैं। उनके अनुसार सभी संस्कृत धर्म हेतु प्रत्यय जनित हैं, जिनका लक्षण है—जाति, जरा, स्थिति और अनित्यता। जाति से वस्तु की उत्पत्ति, "स्थिति" से उसकी स्थापना, "जरा" से उसका हास और अनित्यता से उसका नाश अभिप्रेत है।³ कोई भी वस्तु इन चार अवस्थाओं में अनुवृत्त है। ये चारों संस्कृत लक्षण किसी धर्म पर एकसाथ सक्रिय होते हैं अर्थात् एक क्षण में ही चारों संस्कृत लक्षण विद्यमान होते हैं। इन्हें "सहभू" कहा जाता है। इन्हीं के कारण एक ही क्षण में एक ही वस्तु में स्थिति एवं अनित्यता साथ-साथ सम्भव होती है। तथा तीनों कालावधियों में धर्म परिवर्तित होने पर भी द्रव्यतः विद्यमान रहते हैं, क्योंकि आपाततः विरुद्धकारी होने पर भी ये संस्कृत लक्षण (जाति,

जरा, स्थिति तथा अनित्यता) किसी एक तत्व पर एकसाथ सहयोगपूर्वक वयापार करते हैं। इसकी व्याख्या करते हुए कहा गया है कि—भविष्य से भूत की ओर जाता हुआ समय का मार्ग जिस वर्तमान के मोड़ पर प्रकट होता है वही ये चार लक्षण बटमारो के समान नित्य सबद्ध रहते हैं। उत्पाद लक्षण कालाध्वा के यात्री धर्म को अनागत से खीचकर वर्तमान में लाता है, स्थिति-लक्षण उसे पकड़े रहता है, व्यय लक्षण उसे मारता है एवं निरोध लक्षण उसे अतीत में डाल देता है।¹ इस प्रकार वैभाषिक तीनों कालों में धर्म को द्रव्यतः सत् मानते हुए 'सहभू' एवं सम्प्रयुक्त हेतु के आधार पर 'कारित्र' के द्वारा 'कारणता' की यथार्थवादी व्याख्या प्रस्तुत करते हैं, जो साख्य के परिणामी नित्यत्ववाद से प्रभावित प्रतीत होता है।

(II) सौत्रान्तिक मत में कारणतावाद :

सौत्रान्तिक मत में भी कारणता की यथार्थवादी व्याख्या प्रस्तुत की गयी है। परन्तु सौत्रान्तिक कारणता की व्याख्या क्षण सन्ततिवाद के आधार पर करते हैं। वैभाषिक मत में भी वस्तुमात्र की क्षणिकता का सिद्धान्त प्रस्तुत किया गया था, परन्तु वैभाषिक सस्कृत लक्षण 'स्थिति' को स्वीकार करने के कारण क्षणभगवाद से शाश्वतवाद में परिवर्तित होता हुआ प्रतीत होता है। अतः सौत्रान्तिकों ने सस्कृत लक्षण 'स्थिति' को अस्वीकार कर² बौद्ध दर्शन को जहाँ एक ओर पुनः उसके मूल रूप में प्रत्यावर्तित करने का प्रयास किया वही महायान विज्ञानवादी परम्परा के लिए भी मार्ग प्रशस्त किया। इस विषय में सौत्रान्तिकों का तर्क है कि यदि एक क्षण के लिए भी 'स्थिति' को स्वीकार करेंगे तो तर्क के आधार पर धर्म नित्य भी हो सकते हैं। अतः क्षणिक धर्मों के बीच कोई स्थितिक्षण नहीं होता।³ हमें किसी वस्तु में जो स्थिरता, निरन्तरता

1 बौद्ध धर्म के विकास का इतिहास, पृ० 270

अथवा एकता दिखायी देती है, वह मात्र क्षणिक वस्तुओं की सन्तति है, जो निरन्तर प्रवाहमान है। वैभाषिको ने जाति, जरा स्थिति और अनित्यता लक्षणों से समन्वित धर्म की जो व्याख्या प्रस्तुत की है वह अविभाज्य आकाश को विभक्त करने के समान है।¹ वस्तुतः सौत्रान्तिकों के अनुसार अगुत्तरनिकाय में जो यह कहा गया है कि "भिक्षुओं सस्कृत के यह तीन सस्कृत लक्षण हैं"²—(1) सस्कृत का उत्पाद प्रज्ञात होता है। (2) व्यय भी प्रज्ञात होता है। (3) उसका स्थित्यन्यथात्व भी प्रज्ञात होता है, उससे धर्मों की स्थिरता सिद्ध नहीं होती, बल्कि इस सूत्र से यह प्रदर्शित किया जाता है कि क्षण नहीं प्रत्युत क्षण—प्रवाह सस्कृत है, अर्थात् वही प्रतीत्यसमुत्पन्न है। ऐसे प्रतीत्यसमुत्पन्न धर्म के तीन लक्षण हैं, जो प्रज्ञात होते हैं। यदि ये लक्षण 'क्षण' के स्वीकार किये जाय (जैसा कि वैभाषिक मानते हैं) क्षण प्रवाह के नहीं, तो उसके उत्पाद, जरा और व्यय प्रज्ञात नहीं होंगे और जो अप्रज्ञायमान है, वह वस्तु के लक्षण होने की योग्यता नहीं रख सकता। इसके विपरीत सन्तति—प्रवाह या क्षण—प्रवाह में ही ये लक्षण घटते हैं।³ जिसप्रकार प्रवाह का प्रारम्भ उत्पत्ति है, उसकी निवृत्ति विनाश (व्यय) है, और इनके बीच अनुवर्तमान जो प्रवाह है वही स्थिति है। उस प्रवाह के मध्य परिवर्तनशील जो पौवापर्य है, वह स्थिति का अन्यथात्व है।⁴ इसप्रकार उत्पत्ति तथा विनाश के लिए स्थिति को मानना अनिवार्य नहीं है।

वस्तुतः सस्कृत धर्म के स्वभाव में क्षणमात्र के लिए भी यदि कहीं स्थिरता का योग हो जाय तो उसकी शाश्वत् सत्ता अस्वीकार नहीं की जा सकती क्योंकि स्वभावगत धर्म को उसके स्वभाव से अलग करना कदापि सम्भव नहीं होता है। अतः सौत्रान्तिक आदि वस्तुवादी किसी भी सहेतुक धर्म की स्थिति

1 प्रतीत्यसमुत्पाद (सम्यक् वाक-1) परिवर्तन पृ० 26

2 अगुत्तर निकाय 1/251

3 प्रतीत्यसमुत्पाद (सम्यक् वाक) पृ0 26

4 प्रतीत्यसमुत्पाद (सम्यक् वाक) पृ0 26

या उसका स्थिर आकार नहीं मानते। उनके मत में धर्मों का उत्पाद अथवा व्यय 'स्थिति' के बिना सम्भव है क्योंकि समस्त धर्म व्ययशील हैं। 'विनाश' उसका स्वभाव है, स्वभाव होने के कारण विनाश के लिए किसी अतिरिक्त हेतु की अपेक्षा नहीं होती। उत्पन्न होने के अनन्तर वस्तु स्वभावतः नष्ट हो जाती है। इस प्रकार क्षणिकवाद के अनुसार विनाश अहेतुक है अर्थात्, विनाश बिना हेतु के स्वयं से होता है,¹ परन्तु उत्पाद सहेतुक है। उत्पाद अपने पूर्ववर्ती प्रत्ययों की अपेक्षा रखता है, इसीलिए इसे 'प्रतीत्य-समुत्पाद' कहा जाता है, जिसका तात्पर्य—'हेतु प्रत्ययापेक्षा से भावों का उत्पाद है।'² पूर्वपक्षी शका करते हुए कहते हैं कि जब क्षणिकवाद के अनुसार समस्त धर्म बिना स्थिति के उत्पन्न होते ही नष्ट हो जाते हैं और यह विनाश अहेतुक व निरन्वय होता है, यानि विनाश के बाद उसका कुछ भी अवशेष नहीं बचता तब किसी भाव के उत्पाद के लिए हेतु प्रत्ययों की अपेक्षा कैसे की जा सकती है क्योंकि 'हेतु प्रत्ययापेक्षा' से यही द्योतित होता है कि 'पूर्व प्रतीत्य पश्चात् उत्पद्यते' अर्थात् अकुरादि कार्य प्रथमतया हेतु-सामग्री को प्राप्त करके तत्पश्चात् उत्पन्न होते हैं।³ परन्तु सौत्रान्तिक मत में 'उत्पाद' क्रिया से पूर्व अंकुरा या किसी भी कार्य की उपस्थिति सम्भव नहीं है क्योंकि उत्पाद क्रिया से पूर्व यदि कार्य की विद्यमानता मानेंगे, तो उत्पन्नभाव के पुनरुत्पाद का प्रसंग आ जायेगा।³

उपर्युक्त आक्षेप का परिहार करते हुए सौत्रान्तिक कहते हैं कि हेतु प्रत्ययापेक्षा से भावों के उत्पाद का तात्पर्य यह नहीं है कि अकुरादि कार्य का उत्पाद बीजादि को प्राप्त करने के बाद होता है, अर्थात् अकुरादि कार्य प्रथमतया बीजादि हेतु प्रत्ययों को प्राप्त करके उसके बाद अर्थात् प्राप्ति क्रिया सम्पन्न होने

1 अहेतुको निस्वयं विनाश, तत्त्व सग्रह पत्रिका पृ0 612

2 हेतु प्रत्ययापेक्षी भावानामुत्पाद प्रतीत्यसमुत्पाद मध्यमक शास्त्रम् पृ0 4 एव, प्रत्ययप्राप्य प्रदुर्भाव, अभिधर्म व्या0 पृ0 454

3 प्रत्येति पूर्वमुत्पादात् यद्यसत्त्वान्न युज्यते।

पूर्वकाल-विधानत, वही।

के बाद, उसके उत्तरकाल में जाकर आत्मलाभ करते हो। प्रतीत्य एव समुत्पाद या प्राप्ति एव उत्पाद का अभिप्राय है कि धर्म जिस अवस्था में उत्पन्न होता है उसी अवस्था में गमन करता है।¹ इसमें उत्पत्ति अवस्था एव उत्पत्ति क्रिया में कोई कालिक क्रम नहीं होता। जिस अवस्था में अकुरादि वस्तु का उत्पाद होता है, उसी अवस्था या काल को प्राप्त करके उसकी उत्पत्ति क्रिया भी निष्पन्न होती है। यह अवस्था अकुरादि की 'उत्पादाभिमुखी अनागततावस्था' है।² अतः यह नहीं कहा जा सकता कि वस्तु का उत्पाद प्रत्ययो की प्राप्ति क्रिया निष्पन्न होने के बाद उत्तरकाल में होती है। 'प्रतीत्य' एव 'समुत्पाद'—दोनों क्रियाओं में 'क्त्वा प्रत्यय' का विधान होने से पूर्वापर क्रम मानते हैं।³ परन्तु वाक्य रचना एव शब्द विन्यास की दृष्टि से शब्दों का प्रयोग जिस क्रम से होता है, उसी क्रम के अनुरूप उन शब्दों के अभिधेय वस्तुओं में भी कालगत क्रम विद्यमान हो, यह आवश्यक नहीं है।⁴ अतः प्रतीत्य एवं समुत्पाद (या प्राप्ति एव उत्पाद) का अर्थ 'प्राप्त होकर प्रादुर्भाव है'⁵ जिसमें दोनों क्रियाओं के वस्तुगत कालिक क्रम नहीं होता। इसप्रकार सौत्रान्तिक मत में किसी भाव का उत्पाद हेतु प्रत्ययापेक्षा से स्वीकार किया गया है जिसमें पूर्व प्रत्ययों के विनाश के बाद उत्तरवर्ती प्रत्यय का उत्पाद हेतु सामग्री की समग्रता से होता है। पूर्ववर्ती प्रत्ययों के विनाश और उत्तरवर्ती प्रत्यय के उत्पाद के मध्य कोई स्थितिक्षण नहीं होता। अपितु हेतु प्रत्ययों की समग्रता के तत्काल बाद कार्य का उत्पाद हो जाता है। जैसा कि स्वयं बुद्धवचनो को उद्धृत करते हुए कहा गया है—बीज पुनर्निरुद्ध्यते, तदैवाकुरश्चोत्पद्यते तस्मान्न शाश्वतत' (शालिस्तम्ब 8) अर्थात् बीज के निरुद्ध

1 अभिधर्म भाष्य पृ० 455

2 वही 454

3. वही

4 वही

3 प्रत्योते पूर्वमुत्पादात् यद्यसत्त्वान्न युज्यते।

पूर्वकाल-विधानत, वही।

के बाद, उसके उत्तरकाल में जाकर आत्मलाभ करते हो। प्रतीत्य एव समुत्पाद या प्राप्ति एव उत्पाद का अभिप्राय है कि धर्म जिस अवस्था में उत्पन्न होता है उसी अवस्था में गमन करता है।¹ इसमें उत्पत्ति अवस्था एव उत्पत्ति क्रिया में कोई कालिक क्रम नहीं होता। जिस अवस्था में अकुरादि वस्तु का उत्पाद होता है, उसी अवस्था या काल को प्राप्त करके उसकी उत्पत्ति क्रिया भी निष्पन्न होती है। यह अवस्था अकुरादि की 'उत्पादाभिमुखी अनागततावस्था' है।² अतः यह नहीं कहा जा सकता कि वस्तु का उत्पाद प्रत्ययो की प्राप्ति क्रिया निष्पन्न होने के बाद उत्तरकाल में होती है। 'प्रतीत्य' एव 'समुत्पाद'—दोनों क्रियाओं में 'क्त्वा प्रत्यय' का विधान होने से पूर्वापर क्रम मानते हैं।³ परन्तु वाक्य रचना एव शब्द विन्यास की दृष्टि से शब्दों का प्रयोग जिस क्रम से होता है, उसी क्रम के अनुरूप उन शब्दों के अभिधेय वस्तुओं में भी कालगत क्रम विद्यमान हो, यह आवश्यक नहीं है।⁴ अतः प्रतीत्य एव समुत्पाद (या प्राप्ति एव उत्पाद) का अर्थ 'प्राप्त होकर प्रादुर्भाव है'⁵ जिसमें दोनों क्रियाओं के वस्तुगत कालिक क्रम नहीं होता। इसप्रकार सौत्रान्तिक मत में किसी भाव का उत्पाद हेतु प्रत्ययापेक्षा से स्वीकार किया गया है जिसमें पूर्व प्रत्ययों के विनाश के बाद उत्तरवर्ती प्रत्यय का उत्पाद हेतु सामग्री की समग्रता से होता है। पूर्ववर्ती प्रत्ययों के विनाश और उत्तरवर्ती प्रत्यय के उत्पाद के मध्य कोई स्थितिक्षण नहीं होता। अपितु हेतु प्रत्ययों की समग्रता के तत्काल बाद कार्य का उत्पाद हो जाता है। जैसा कि स्वयं बुद्धवचनों को उद्धृत करते हुए कहा गया है—बीज पुनर्निरुद्ध्यते, तदैवाकुरश्चोत्पद्यते तस्मान्न शाश्वतत' (शालिस्तम्ब 8) अर्थात् बीज के निरुद्ध

1 अभिधर्म भाष्य पृ० 455

2 वही 454

3 वही

4 वही

होने के तत्काल बाद अकुर का उत्पाद होता है इसमें कुछ भी शाश्वत् नहीं है। इसी आधार पर सौत्रान्तिक आचार्य श्री लाभ भी कहते हैं कि प्रतिक्षण विनश्वर अर्थात् बिना कही स्थिर रहे विनाश की ओर जाने वाली वस्तुओं का उत्पाद हेतु सामग्री की समग्रता से ही होता है।¹ इसप्रकार सौत्रान्तिक मत में क्षणिकवाद को स्वीकार करते हुए भी कारण-कार्य की व्याख्या प्रतीत्यसमुत्पाद के आधार पर की गयी है।

III. योगाचार विज्ञानवाद मत में कारणतावाद :

“योगाचार विज्ञानवाद” में कारणतावाद की व्याख्या क्षणसन्ततिवाद के रूप में की गयी है। योगाचार विज्ञानवाद प्रत्ययवादी दर्शन है, अतः वहाँ वस्तुवादियों के विपरीत कारणता सम्बन्ध को मानसिक, काल्पनिक या सम्प्रत्यामक स्वीकार किया गया है।² वस्तुवादी वैभाषिक एवं सौत्रान्तिक मत में क्षणिकवाद को स्वीकार करते हुए भी वास्तविक उत्पत्ति तथा कारण-कार्य सम्बन्ध को वास्तविक स्वीकार किया गया था। परन्तु विज्ञानवादियों के अनुसार ‘क्षणिकवाद’ को स्वीकार करने के साथ-साथ न तो उत्पत्ति को वास्तविक माना जा सकता है और न ही कारणकार्य-सम्बन्ध की वस्तु सत्ता स्वीकार की जा सकती है।³ क्षणसन्ततिवाद को स्वीकार करने पर जब प्रथम क्षण के निरन्वय विनाश के पश्चात् द्वितीय क्षण का अभूत्वाभाव उत्पाद होता है।⁴ तब प्रथम क्षण जिसका द्वितीय क्षण के उत्पाद से पूर्व अभाव है,

1 ता ता कारणसामग्री प्रति इत्याना समवायेनोत्पाद प्रतीत्य समुत्पाद इति। अभिधर्म भाष्य पृ० 456

2 नास्ति स्कन्धेष्व्वात्मा, न सत्त्वो न च पुद्गला उत्पद्यते चविज्ञान विज्ञान च निरुद्धयते। लकवत्तर 10/60

3 आलम्बन परीक्षा 5-6

द्वितीय क्षण का वास्तविक कारण नहीं बन सकता। इसी प्रकार कार्य—काल मे कारण के न रहने पर दोनो मे वास्तविक सम्बन्ध भी स्वीकार नहीं किया जा सकता। इसका तात्पर्य यह नहीं है कि विज्ञानवादी अ—कारणवादी है, अर्थात् कारण—कार्यवाद का निषेध करते हैं। विज्ञानवादी कारण—कार्य की व्याख्या क्षणिक धर्मो मे अनिवार्य पौर्वापर्य क्रम के आधार पर करते हैं।¹ उनके अनुसार समस्त धर्म क्षणिक होते हैं, तथा प्रथम क्षण के बाद द्वितीय क्षण का प्रादुर्भाव होता है। इनमे प्रथम क्षण को कारण तथा द्वितीय क्षण को कार्य कहा जाता है।² इन दोनो क्षणो के बीच नियत अनिवार्य पौर्वापर्य क्रम होता है। प्रथम—क्षण (कारण) के नाश के बाद ही द्वितीयक्षण का प्रादुर्भाव होता है, अतः कार्यकाल मे कारण की सत्ता नहीं रहती³ इसीलिए कमलशील वैभाषिको द्वारा स्वीकृत एककालिक हेतुत्व (सहभू हेतु) की सम्भावना का निराकरण करते हैं। कमलशील के अनुसार यदि कारण और कार्य को 'सहभू' स्वीकार किया जाये तो कारण के उत्पन्न होते ही कार्य को उत्पन्न हो जाना चाहिए और ऐसी स्थिति मे कारण से कार्य की उत्पत्ति बोधगम्य नहीं होगी क्योंकि कारण कार्य सम्बन्ध अनिवार्य रूप से पौर्वापर्य सम्बन्ध पर आधारित होता है।⁴ सहभूकारण तभी सम्भव है, जब कारण और कार्य दोनो स्थिर हो और उनके कारणत्व की एक मानवत्वारोपित आधार पर संचालित होते रहने की कल्पना की जाय। जैसे—वस्तुवादी दर्शन (न्याय) मे कुम्हार की घट के साथ एक कालिक सत्ता हो सकती है।⁵ परन्तु क्षण—भगवादी दर्शन क्षण—क्षण मे नष्ट होने वाले धर्मो की एककालिक सत्ता

1 वही पृ0 217 -

2 प्रथमक्षण भावि कारणम् द्वितीयेक्षणे कार्य प्रजायते। वही

3 कार्यसत्ता काल च कारणमनुवर्तते। वही

4 तत्त्व सग्रह पजिका पृ0 217

5 ननु कार्याकारण भावोहि कर्मकर्तृभाव स च भिन्नकालो विरुद्धयते। न हि घट कुलालयोरयोगपद्येसति। वही पृ0 219

स्वीकार नहीं कर सकता। अतः यहाँ समनन्तर हेतु के आधार पर पूर्वक्षण के विनाश के बाद ही उत्तरक्षण (कार्य) के उत्पाद को स्वीकार किया गया है। इस पूर्व क्षण एव उत्तरक्षण में नियत साहचर्य है, अर्थात् इस पूर्वक्षण (कारण) के पश्चात् यही उत्तरक्षण (कार्य) होगा।¹ अतः पूर्व क्षण (कारण) एव उत्तरक्षण (कार्य) में अनिवार्य पौर्वापर्य क्रम मात्र है। इस प्रकार कारण से कार्य की उत्पत्ति का तात्पर्य यह नहीं है कि कारण कार्य को वस्तुतः उत्पन्न करता है, अपितु इसका तात्पर्य मात्र इतना है कि कार्य कारण का अनुगमन करता है। इसीलिए शान्तरक्षित कहते हैं कि—वस्तुतः कारण, कार्य को किसी भी देश (स्थान) से नहीं पकड़ता। न उसे खींचकर बाहर अस्तित्व में लाता है और न ही कार्य अपने कारण द्वारा गहन आलिगन से उत्पन्न होता है।² कारण और कार्य दोनों क्षणिक घटनाएँ हैं जिसमें एक के बाद दूसरा नियत क्रम से आता जाता रहता है परन्तु एक से दूसरा उत्पन्न नहीं होता इसीलिए आचार्य धर्मकीर्ति 'कार्य' को कारण का अनिवार्य सकेत कहते हैं। उनके अनुसार कार्य कारण का अनिवार्य सकेत है जैसे—सास्नादि गाय का।³ दोनों में नियत साहचर्य है। यही साहचर्य कारणता की आधारशिला है।

यह नियत साहचर्य प्रतिगामी और पुरोगामी के भेद से द्विविध है। यह प्रतिगामी इस अर्थ में है कि यह हमारे समस्त अनुमान अथवा व्यवहित ज्ञान का आधार है और पुरोगामी इस अर्थ में कि इसी के कारण हमारा समस्त अनुभव जन्य ज्ञान सम्भव होता है एव इसी के आधार पर बुद्धि प्रत्ययात्मक जगत् का सृजन करती है जो वस्तुतः अवास्तविक है।⁴ यह नियत साहचर्य बाह्य वस्तुओं के बीच नहीं— अपितु दो विज्ञानों (प्रत्ययों) के बीच होता है क्योंकि बाह्य

1 वही पृष्ठ 217

2 न हि तत्कार्यमात्मीय सन्दशेनेव कारणम् नापि गाढ समालिङ्गम् प्रकृति जायते फलम् तत्त्व स० 516

3 तद्भावाभावात् तत्कार्यगतिर्यत्यगुवर्ण्यत ।

सकेत विषयाख्या सा सास्नादे र्गोर्गतिर्यथा । सम्बन्ध परीक्षा—15

4 सबध परीक्षा 16—17

वस्तुओ का अस्तित्व ही नहीं है। अतः उनके बीच पूर्वापर नियम साहचर्य का प्रश्न ही नहीं उठता। वस्तुवादी दार्शनिक जो कारणता को वास्तविक स्वीकार करते हैं वे बाह्य वस्तुओ के बीच पूर्वापर नियत साहचर्य के रूप में कारणता सम्बन्ध को स्वीकार करते हैं। धर्मकीर्ति इन सिद्धान्तों की आलोचना करते हुए कहते हैं कि कारणता—सम्बन्ध न तो प्रत्यक्ष का विषय है न अप्रत्यक्ष का। यह इन्द्रियातीत है क्योंकि अनुमान द्वारा ही इसका ज्ञान होता है।¹ अतः यह मानसिक तथा प्राग्भुविक है।² तादात्म्य की भाँति यह अविनाभाव का आधार है, जो अनुमिति को सम्भव बनाता है।³ अतः यह सम्बन्ध प्रत्ययात्मक (मानसिक) है। तार्किक दृष्टि से विवेचन करने पर भी कारणता सम्बन्ध मानसिक सिद्ध होता है।

समस्त बौद्ध दर्शन में कारणता 'प्रतीत्यसमुत्पाद' है। प्रतीत्यसमुत्पाद सापेक्षता अर्थात् अन्योन्याश्रितता है। अन्योन्याश्रितता या सापेक्षता एक मानसिक सम्बन्ध है, अतः कारणता का सम्प्रत्यय भी वास्तविक न होकर मानसिक है। कारणता को अवास्तविक स्वीकार करने का तात्पर्य यह नहीं है कि यह सम्बन्ध असत् अथवा मिथ्या है जैसा कि माध्यमिक स्वीकार करते हैं। अपितु यह सम्प्रत्ययात्मक अवधारणा है जो विज्ञान तथा उसके प्रवाह के मध्य कार्य—कारण सम्बन्ध का प्रतिपादन करती है। वस्तुतः योगाचार विज्ञानवाद ज्ञानमीमांसीय प्रत्ययवादी दर्शन है। जो बाह्य वस्तु जगत् की यथार्थ सत्ता का निराकरण करते हुए 'विज्ञान' 'चित्त' अथवा 'विज्ञप्तिमात्रता' को ही अन्तिम रूप से सत् मानता है।⁴ इसके अनुसार जगत् की वस्तुएँ हमारी चेतना की प्रतिमाँ हैं जिन्हें हम अनादि अविद्या वासना से ग्रस्त होने के कारण सत्य मानते हैं परन्तु अन्तिम सत्य विज्ञप्तिमात्रता चित्त अथवा विज्ञान ही है, तथा सब कुछ इसीका परिणाम है।

1 वही 15

2 विवक्षामात्र सम्भूतसकैतानुविधायिन । तत्त्व स० 519

3 प्रमाणवार्तिक 1/33

4 विज्ञान परिणामोऽयं विकल्पो यद्विकल्प्यते ।

बौद्ध दार्शनिक कमलशील क्षणभगवाद को स्वीकार करने पर तार्किक दृष्टि से विश्व को 'निर्व्यापार' सिद्ध करते हैं। उनके अनुसार वस्तु न तो कारण और न ही कार्य कुछ करते हैं, ये शक्तिहीन और निर्व्यापार होते हैं।¹ कालान्तराभाव के कारण उनके पास कुछ भी करने का समय नहीं होता।² कारण से किसी कार्य की जो उत्पत्ति कही जाती है वह उत्पत्ति मात्र साकेतिक अभिव्यक्ति है।³ वस्तुतः हमें कहना चाहिए कि 'कार्य किसी वस्तु पर (अपने कारण पर) क्रियात्मक आश्रित्य से उत्पन्न होता है।'⁴ यहाँ प्रश्न उपस्थित होता है कि यदि उत्पत्ति मात्र साकेतिक अभिव्यक्ति है तब 'कारणव्यापार' निरर्थक होगा। इस विषय में कमलशील का मत है कि कारण सत्ता के समनन्तर ही कार्य अस्तित्व में आता है।⁵ इनमें क्षणिक व्यवधान भी नहीं है। अतः कारण और 'कारणव्यापार' एक ही हैं पृथक-पृथक नहीं। दोनों में तादात्म्य है।⁶ वस्तु स्वयं हेतु है, अतः अलग से किसी विलक्षण व्यापार की कल्पना करने की आवश्यकता नहीं होती।⁷ इस प्रकार इन क्षणिक धर्मों में नियत क्रम के आधार पर कारणता की व्याख्या की गयी है।

कारणता की उपर्युक्त व्याख्या में स्पष्टतः हमें दो विरोधी प्रतीत होने वाले सिद्धान्त मिलते हैं। प्रथम मत के अनुसार प्रतीत्यसमुत्पाद चलता है।

- 1 निर्वापारमेवेदं विश्वम् . तत्त्व सग्रह पत्रिका पृ० 219
- 2 वही
- 3 जनयतीत्युपलक्षणम् वही
- 4 वही
- 5 कारणसत्ता समनन्तरमेव कार्यस्य निष्पन्नत्वादकिञ्चित्कर वही पृ० 220
- 6 सत्तैव व्यापार शब्द वाच्याऽस्तु तत्त्वस 520
- 7 विलक्षण व्यापार रहित वस्तुमात्रं हेतु रस्त्वित्य तत्त्व सग्रह 520

अर्थात् सत्ता गत्यात्मक होती है।¹ दूसरा मत है कि समस्त धर्म निर्व्यापार होते हैं² अर्थात् गति असम्भव है।

प्रो० शरेबात्स्की ने अपनी पुस्तक बुद्धिस्ट लॉजिक के प्रथम खण्ड में इस विरोधत्व का परिहार करने का प्रयास किया है। उनके अनुसार क्षणिक धर्मों में क्रियाकारित्व सत्ता से पृथक नहीं है क्षणिक धर्मों का उत्पाद और विनाश ही उनका अर्थक्रियाकारित्व है। उससे भिन्न कोई गति नहीं, कोई क्रिया नहीं। अतः इन दो वाक्यों में कोई विरोध नहीं है।³

वस्तुतः क्षणिक धर्मों में नियत क्रम के अतिरिक्त और कुछ नहीं है। घड़ी के पैण्डुलम की तरह एक क्षण के बाद दूसरा क्षण नियत क्रम में आता जाता रहता है। इन क्षणों में किसी प्रकार की शक्ति का आदान-प्रदान नहीं होता।⁴

प्रत्येक क्षण अपने पीछे एक वासना छोड़ जाता है और यह वासना दूसरे क्षण में हस्तान्तरित हो जाता है, यह क्रम तब-तक चलता रहता है जब-तक वाछनीय वस्तु की उत्पत्ति न हो जाय।

1 चल . प्रतीत्य समुत्पाद वही-1

2 तत्त्व संग्रह पत्रिका, पृ० 219

3. बौद्धन्याय 1 पृ० 149-151

4 बुद्धिस्ट फिलासफी ऑफ युनिवर्सल फलक्स, पृ० 71



खण्ड (ब)

पाश्चात्य मत

अध्याय-७

कारणता का सामान्य विवेचन

वास्तव में कोई भी चिन्तन अपने भौगोलिक, सामाजिक और सांस्कृतिक परिवेश के अनुरूप ही अपना स्वरूप ग्रहण करता है। यही कारण है कि सनातन हिन्दू धर्म जिसकी उत्पत्ति एक उष्णकटिबन्धीय भूभाग में हुई, फलतः इसमें शव को जलाने की प्रथा प्रचलित हुई। कहने का तात्पर्य यह है कि यहाँ सघन वृक्षों की पेटी पायी जाती है, इसलिये शव को जलाना तर्कतः ठीक था। जबकि इसके विपरीत इसाई व मुस्लिम धर्म में शव को दफनाने की प्रथा मूलतः भौगोलिक परिस्थितियों के कारण ही स्वीकृत की गयी। इसी प्रकार किसी भूभाग के चिन्तन को वहाँ की सामाजिक व सांस्कृतिक परिवेश भी काफी प्रभावित करता है। कहने का आशय यह है कि कारणता-सिद्धान्त का विवेचन प्राच्य व पाश्चात्य-दोनों जगहों पर हुआ है किन्तु भिन्न परिवेश के कारण दोनों के विवेचन में आधारभूत वैषम्य दिखता है। जैसे भारतीय दर्शन में कारणता सिद्धान्त को केन्द्रीय रूप से उपादानात्मक दृष्टिकोण से देखा गया है। अर्थात् कार्य-सामग्री, कारण सामग्री (उपादान) में सत् है या असत् है। जो सम्प्रदाय कारण में कार्य को सत् (उपस्थित) मानते हैं वे सत्कार्यवादी और जो असत् मानते हैं वे असत्कार्यवादी कहलाते हैं। किन्तु पाश्चात्य-चिन्तन में कारणता सिद्धान्त के विवेचन का स्वरूप कुछ भिन्न है। वस्तुतः यहाँ कारण और कार्य के बीच निहित सम्बन्ध (अनिवार्य या संभाव्य) ही कारणता सिद्धान्त के केन्द्र में है। अतः यहाँ कारणता सिद्धान्त सम्बन्धात्मक दृष्टिकोण से अभिप्रेरित है। इसलिये पाश्चात्य दर्शन में कारणता सिद्धान्त का व्यापक विवेचन से पहले यह आवश्यक हो जाता है कि हम पहले यह जान लें कि कारण क्या है या कारण का स्वरूप क्या है एवं यहाँ पर कारण-सम्बन्ध का सामान्य स्वरूप क्या है ?

७.१ कारण क्या है ?

जब कहते हैं कि हवा का चलना ठडक का कारण है या माचिस को झाडना रोशनी का कारण है, अथवा सखिया खाना मृत्यु का कारण बन जाता है,

तब "कारण" शब्द से हमारा क्या मतलब होता है ? जब हम यह कहते हैं कि क ख का कारण है, तब वह ठीक क्या बात है जो हम कारण क का कार्य ख के साथ जो सबध है उसके बारे में कह रहे होते हैं ?

हमारी पहली प्रतिक्रिया यह कहने की हो सकती है "बात आसान है। किसी चीज का कारण होना उसे पैदा करना, उसे अस्तित्व में लाना है।" निस्संदेह यह ठीक है, लेकिन सवाल का जवाब यह नहीं है। यह तो सवाल को टालना मात्र है पैदा करने का क्या मतलब है ? यह तो मोटे तौर से "कारण" शब्द का पर्याय ही है, और इस प्रकार जहाँ से हम चले थे वही हम वापस पहुँच जाते हैं। "पैदा करना" और "कारण होना" की एक-दूसरे के द्वारा परिभाषा देने के बजाय हमें यह बताना चाहिए कि इन दोनों का क्या अर्थ है। हम जानना यह चाहते हैं कि क में वह कौन-सी विशेषताएँ हो जिनसे वह ख का कारण बने।

कालिक पूर्ववर्तिता—सबसे सरल इन्द्रियानुभविक कथन वे होते हैं जिनका सीधे प्रेक्षण से सत्यापन हो सके "मैं बैठा हूँ", "मेरी मेज पर तीन किताबें हैं"। हम यह भी प्रेक्षण से जान सकते हैं कि कुछ घटनाएँ अन्य घटनाओं से पहले या बाद में घटती हैं उदाहरणार्थ, मेरी सिगरेट से धुआँ उसके जलाए जाने के बाद निकलता है, पहले नहीं, और नशा शराब को पीने के बाद आता है, न कि पहले। पर क्या यह भी हम प्रेक्षण से जानते हैं कि एक घटना दूसरी का कारण है ? यदि हाँ, तो जब हम यह प्रेक्षण करते हैं तब वह क्या होता है जिसका हम प्रेक्षण करते हैं ? हम देखते हैं कि कोई माचिस झाड़ता है और वह जल उठती है, परंतु जब हम देखते हैं (यदि वाकई हम देखते हैं तो) कि माचिस झाड़ना उसके जल उठने का कारण है, तब हम देखते क्या हैं ?

यह कहना कि क ख का कारण है, मात्र यह कहना नहीं है कि क ख के पहले होता है। अनेक घटनाएँ अन्य घटनाओं के पहले घटती हैं पर उनके कारण नहीं होती। शायद एक क्षण पहले अमेरिका के राष्ट्रपति ने छीका था, पर

यह बिल्कुल भी इस तथ्य का कारण नहीं है कि मैं इस समय अपनी कार के अंदर जा रहा हूँ। यदि आज सुबह मैंने 7-30 पर नाश्ता किया था और आपने 7-31 पर नाश्ता किया था, तो मेरा नाश्ता करना आपके नाश्ता करने का कारण नहीं था।

अतः यह कहना पर्याप्त नहीं है कि क ख से पहले होता है। कोई उस बात को सत्य मानने का विरोध तक कर सकता है कि जब भी क ख का कारण बनता है तब क ख से पहले होता है।¹ आपका शीशे के सामने खडा होना उसमें आपके प्रतिबिंब के दीख पडने का कारण है। क्या ये दोनों साथ-साथ होनेवाली बातें नहीं हैं ? नहीं। प्रकाश 186000 मील प्रति सेकंड की गति से चलता है। इसलिए समय s_2 में शीशे में दीख पडनेवाले आपके प्रतिबिंब का कारण समय s_1 में आपका शीशे के सामने खडा होना है, जो कि एक सेकंड के बहुत ही अल्प अंश पहले होता है। जो भी हो, अधिकतर उदाहरणों में कारण कार्य से पहले होता है (हालाँकि सदैव बहुत थोड़े पहले)। क्या सदैव ही ? यदि आप झूमाझूमी के तख्ते के एक सिरे के ऊपर कूद पडे तो दूसरा सिरा एकदम ऊपर चढता है या थोड़े बाद में ? यहाँ भी तर्क से यह दिखाया जा सकता है कि कार्य के होने में कुछ समय लगता है, क्योंकि गति को पूरे तख्ते में एक सिरे से दूसरे तक पहुँचना होगा। परन्तु यह बात प्रकाश वाली बात से अधिक सदिग्ध है। प्रकाश से तथा विकिरण के अन्य रूपों के प्रसंग में जिस तरह समय लगता है उस तरह गुरुत्वाकर्षण के प्रसंग में भी समय लगता हो, यह ज्ञात नहीं है। यदि आप हवा में एक गेद फेंके, तो उसे वापस पृथ्वी पर आने में समय लगता है, पर (जहाँ तक हम जानते हैं) उसपर गुरुत्वाकर्षण का असर होने में कोई समय नहीं लगता। यदि हम आक्षेप से बिल्कुल बचना चाहते हैं तो हम यह नहीं कहेंगे कि कारण सदैव कार्य के पहले होता है बल्कि यह कहेंगे कि कारण कभी कार्य के बाद नहीं होता।

1 ठीक-ठीक इस बात की सत्यता का कहना होगा कि एक वर्ग क की घटनाएँ सदैव एक अन्य वर्ग ख की घटनाओं से पहले होती हैं। इस अंतर का महत्व इस अध्याय में बाद में प्रकट होगा। तब तक हम इस चर्चा को इस अंतर के अनुरूप तकनीकी भाषा के प्रयोग से मुक्त रखेंगे।

इससे भी किसी-किसी ने इन्कार किया है, परतु यह इन्कार एक गलतफहमी की वजह से मालूम पडता है। मान लीजिए, मेरा एक लक्ष्य है, जैसे एक परीक्षा पास करना। क्या भविष्य का यह लक्ष्य वर्तमान मे मेरे कुछ कामो का कारण बनेगा, जैसे पास होने के लिए अध्ययन करने का ? नहीं, भविष्य की घटना (परीक्षा मे पास होना) अभी घटी नहीं है और अभी उसका अस्तित्व न होने से वह कारण बन ही नहीं सकती। बल्कि वास्तव मे यह भी हो सकता है कि कभी घटे ही नहीं। लक्ष्य से प्रेरित व्यवहार के क्षेत्र मे जो चीज आपके अध्ययन इत्यादि का कारण बनती है वह है उस लक्ष्य का आपका वर्तमान विचार तथा उसे प्राप्त करने की आपकी वर्तमान इच्छा। ये अवस्थाएँ इस समय अस्तित्व रखती है, हालाँकि लक्ष्य स्वयं नहीं। यदि इस समय उसका अस्तित्व होता तो आप उसे प्राप्त करने का प्रयत्न ही न करते। सामान्य रूप से केवल वही चीज कारण बन सकती है जो पहले से मौजूद हो। आज होने वाली वर्षा पिछले दिन फसल को नहीं बचा सकती। मगलवार को विष खाना उसी सप्ताह के सोमवार को किसी के मरने का कारण नहीं बन सकता।¹

तो फिर कारण कभी अपने कार्य के बाद नहीं होता। पर यह सीधी-सी बात हमको अधिक जानकारी नहीं देती। हमे इससे भी कही अधिक जानना है। किसी चीज के किसी अन्य चीज के पहले होने मात्र से वह उसका कारण नहीं बन जाती। क के ख का कारण होने और क के ख के पहले मात्र होने मे किस बात का अन्तर है ? अब हम एक बड़े विवाद मे उतर गए है।

अनिवार्य सम्बन्ध- हमारी भाषा और हमारी विचार-प्रणाली मे यह धारणा बहुत गहरी बैठी हुई है कि जब कारण क कार्य ख को पैदा करता है तब क और ख के मध्य कोई "अनिवार्य सम्बन्ध" होता है-कि जब क होता है तब ख को किसी अर्थ मे अनिवार्य रूप से होना चाहिए। शायद हमारे इस प्रश्न का उत्तर ढूँढने में कि "कारण क्या है?" यह बात हमें कुछ रास्ता बताएगी। पर यह कहने का क्या अर्थ है कि एक कार्य को अवश्य होना चाहिए ? यहाँ

1 दर्शनिक विश्लेषण परिचय, जॉन हॉस्पर्स, पृष्ठ-410

“चाहिए” का क्या अर्थ है ? यहाँ हम इस शब्द के कुछ मुख्य अर्थ बताने की कोशिश करते हैं।¹

(i) “तुम्हें मध्यरात्रि से पहले अदर आ जाना चाहिए, अन्यथा ”। यह “चाहिए” का आदेशात्मक अर्थ है, वह अर्थ जो आदेशों और नियमों (कानूनों) के सन्दर्भ में उपयुक्त होता है। एक आदमी को यह बताया जाता है कि यदि वह एक निर्दिष्ट काम नहीं करता तो कुछ दण्ड उसे भुगतना होगा। पर “चाहिए” का यह अर्थ प्रकृति की घटनाओं के सन्दर्भ में उपयुक्त नहीं है। जब हम कहते हैं कि लकड़ी को जलना ही चाहिए या पानी को नीचे की ओर बहना ही चाहिए, तब लकड़ी और पानी को कोई आदेश नहीं दिया जा रहा है।

इससे पहले अर्थ से बहुत मिलता-जुलता अर्थ तब होता है जब हम कहते हैं, “मुझे रूपया लौटा देना चाहिए, क्योंकि यह मैंने उधार लिया था”, हालाँकि ऐसा न करने पर मुझे कोई दण्ड नहीं मिल रहा है। यहाँ हमारा अभिप्राय केवल यह है कि हम रूपया लौटाने के लिए अपने को नैतिक दृष्टि से बंधे हुए मानते हैं।

अब कोई कहता है, “आपको आज मेरी पार्टी में आना ही चाहिए (या पड़ेगा या होगा)” तब उसका यह अभिप्राय नहीं है कि वह नैतिक रूप से बंधा हुआ है या यदि वह नहीं आता तो उसे दण्ड मिलेगा। उसके कहने का कुछ ऐसा मतलब है “यदि आप नहीं आते तो आप इन चीजों (क, ख, ग) से वंचित रहेंगे। आपको आना ही चाहिए, अर्थात्, यदि नहीं आते तो आप क, ख, ग का आनन्द नहीं ले पाएँगे।”

इसी अर्थ का एक रूपभेद कुछ और भी हल्का है “कल पिकनिक के लिए बहुत ही अच्छा मौसम रहना चाहिए।” यहाँ प्रकृति को कोई आदेश नहीं दिया जा रहा है। इस रूप में वाक्य केवल एक अभिलाषानुसारी विचार को

1 दर्शनिक विश्लेषण परिचय, जॉन हॉस्पर्स, पृष्ठ-411

प्रकट किया जा रहा है "मेरी अभिलाषा है कि कल मौसम बहुत अच्छा रहता ।"

- (ii) प्राय "चाहिए" अनुमान के सन्दर्भ में कहा जाता है। "यदि प सत्य है, और प फ को आपादित करता है, तो फ को सत्य होना चाहिए।" यहाँ हमारा मतलब यह है कि फ दी हुई आधारिकाओं से तर्कत निगम्य है। हम यह नहीं कह रहे हैं कि फ को अपने आप ही सत्य होना चाहिए हम यह कह रहे हैं कि फ को उस दशा में सत्य होना चाहिए जब प सत्य हो और प फ को आपादित करता हो। "चाहिए" यहाँ किसी भी वाक्य का अग नहीं है, निष्कर्ष तक का नहीं। "चाहिए" का सम्बन्ध (तार्किक अनिवार्यता) आधारिकाओं और निष्कर्ष के मध्य होता है। निष्कर्ष को "इसलिए फ को सत्य होना चाहिए", इस रूप में न कहकर "इसलिए बात यह होना चाहिए कि फ सत्य है", इस रूप में कहना ठीक होगा।

ऊपर के उदाहरण में अनुमान निगमनात्मक है और "चाहिए" तार्किक अनिवार्यता का सूचक है। परन्तु कभी-कभी हम अनुमान के आगमनात्मक होने पर भी "चाहिए" को प्रयोग करते हैं "हत्यारा वही होना चाहिए" ऐसा हम कहते हैं, जिसका अर्थ केवल यह होता है कि ऐसा हम आगमनात्मक रूप से अनुमान करते हैं, कि साक्ष्य इस बात की ओर संकेत करता है।

- (iii) प्राय "चाहिए" का प्रयोग अनिवार्य शर्त बताने के लिए किया जाता है। अ ब की अनिवार्य शर्त तब होता है जब अ के अभाव में ब कभी नहीं होता। आक्सीजन मानव-जीवन की एक अनिवार्य शर्त है—अर्थात् आक्सीजन के अभाव में मानव-जीवन असंभव होता। सूर्य का ताप और प्रकाश पृथ्वी पर जीवन के होने के लिए अनिवार्य शर्त है—अर्थात् यदि पृथ्वी को सूर्य से ताप और प्रकाश न मिलते तो यहाँ जीवन न होता। हम "चाहिए" का प्रयोग प्राय इस इन्द्रियानुभविक संबंध को व्यक्त करने के लिए करते हैं जीवन के अस्तित्व के लिए आक्सीजन होना चाहिए, सूर्य से ताप और प्रकाश प्राप्त होने चाहिए।

इन विवेचनाओं के उपरान्त यह प्रश्न उठता है कि कारण का ठीक-ठीक अर्थ क्या है ? वस्तुतः इस प्रश्न के सम्बन्ध में कई विचार प्रस्तुत होते हैं, जो अधोलिखित हैं –

- (1) कारण, नियत संयोजन, के रूप में
- (2) कारण सकल्प, के रूप में
- (3) कारण पर्याप्त उपाधि, के रूप में—
 - (i) कारणों की अनेकता
 - (ii) कारणों के बारे में हमारा ज्ञान
- (4) कारण के अन्य विश्लेषण—
 - (a) व्यक्तियों के मध्य कारण सम्बन्ध
 - (b) व्यक्ति और वस्तु के मध्य कारण सम्बन्ध

(1) कारण "नियत संयोजन" के रूप में—यदि हमें यह कहने का अधिकार नहीं है कि कारण का कार्य द्वारा अनुसरण किया जाना "चाहिए" यदि "अनिवार्य सबध" (प्रकृति के प्रक्रमों का) एक कल्पना है या एक निरर्थक शब्दों का योग है, तो कारणात्मक सबध को हम निश्चित रूप से क्या बताएँगे ? डैविड ह्यूम (1711–1777) एक दार्शनिक था जिसने अनिवार्य-सबध के सिद्धांत का सबसे अधिक विरोध किया था। उसने भी कारण-सम्बन्ध का एक नया विश्लेषण प्रस्तुत किया था। उसके कहने का मतलब यह था कि कारणता केवल एक "नियत संयोजन" है— दूसरे शब्दों में, "क ख का कारण है", का वही मतलब है जो "क ख के साथ नियत रूप में संयुक्त रहता है" का है, अथवा और भी भिन्न शब्दों में (कार्य को कारण के बाद होनेवाला मानते हुए), जो "क के बाद नियमित रूप से ख होता है" का है। ह्यूम पूछता है वह कौन-सी बात है जो हमें यह कहने का अधिकार देती है कि क ख का कारण है, बिजली गर्जन पैदा करती है या बवंडर पेड़ों को गिरा देता है ? और उसने जवाब दिया था कि इंद्रियों के द्वारा किया जानेवाला प्रेक्षण। किन्तु प्रेक्षण हम किसका करते हैं ?

प्रेक्षण हम इस बात का करते हैं कि क ख के पहले होता है। पर यह बात सचमुच काफी नहीं है। तो फिर वह कौन-सा प्रेक्षण है जो हमें यह कहने का अधिकार देता है कि क ख का कारण है ? क्या वह प्रकृति में घटनाओं के मध्य होनेवाले किसी अनिवार्य सबंध का प्रेक्षण है ? ह्यूम के कथनानुसार, नहीं, क्योंकि ऐसी किसी चीज का हम कभी प्रेक्षण नहीं करते। हम जिस बात का प्रेक्षण करते हैं, वह सदैव यह होती है कि चीजे किसी एक तरीके से होती हैं, इस बात का कदापि नहीं कि उन्हें उस तरीके से होना चाहिए। चाहे जितनी कोशिश करो, हम प्रकृति के कार्यकलाप में "चाहिए" कदापि नहीं पाते। ऐंद्रिय प्रेक्षण से हमें कदापि "क का ख से अनिवार्य सबंध है", "ख को होना चाहिए", "ख को होना पड़ेगा" इत्यादि वाक्यों का प्रयोग करने का अधिकार नहीं मिलता।

परंतु यदि कारणता अनिवार्य सबंध नहीं है तो क्या है ? तब हम क्या देखते हैं जब क ख का कारण होता है ? आइए, पता करें¹ जब हम किसी भी प्रेक्षण अपने आसपास की दुनिया को देखते हैं, तब हम अनेक घटनाओं को होते हुए पाते हैं, कुछ अन्यो के साथ-साथ होती है, कुछ पहले होती है, कुछ बाद में होती है। परंतु अपने चारों ओर की घटनाओं की इस बदलती हुई दृश्यावली में घटनाओं के कुछ अनुक्रमों का दोहराया जाना हमारा ध्यान आकर्षित करने लगता है—कुछ क होते हैं जिनका कुछ ख नियमित रूप से अनुसरण करते हैं। क क बाद ख एक बार होता है, दो बार होता है, दस बार होता है, हजार बार होता है—और जब हम देखते हैं कि क के बाद ख नियमित रूप से होता है तब हम कहते हैं कि क ख का कारण है। दूसरे शब्दों में कारणता घटनाओं का नियत संयोजन है। क और ख के मध्य एक कारणात्मक सबंध देखना केवल यह देखना है कि क और ख नियमित रूप से साथ चलते हैं—वे सदैव संयुक्त रहते हैं। निश्चय ही, एक बार का प्रेक्षण हमें यह कहने का अधिकार देने के लिए पर्याप्त नहीं होता कि क ख का कारण है। ऐसा कह सकने से पहले क का ख के साथ अनेक बार संयोजन देख लिया जाना चाहिए और जितनी ही अधिक बार देख लिया जाए उतना ही अच्छा है। क का ख के द्वारा एक बार

1 दार्शनिक विश्लेषण परिचय—जान हास्पर्स, पृष्ठ

अनुसरण और क का ख का कारण होना, इन दो बातों में अंतर यह है कि दूसरी में क और ख का संयोजन नियमित या सतत है। दूसरे शब्दों में, “यदि क तो सदैव ख”।

इस सदर्भ में ह्यूम के दो आधुनिक अनुयायियों का कहना है कि बिजली की करंट चुम्बकीय सुई के विक्षेप का कारण बनती है, यह अर्थ रखता है कि जब भी बिजली की करंट होती है तब सदैव चुम्बकीय सुई का विक्षेप हो जाता है। अतिरिक्त शब्द “सदैव” कारणात्मक संबंध का आकस्मिक संपात से भेद करता है। एक बार ऐसा हुआ कि जब एक सिनेमा के पर्दे पर लकड़ी के एक टुकड़े का विस्फोट दिखाया जा रहा था तब एक हल्के से भूकंप ने सिनेमाघर को हिला दिया। दर्शकों को एक क्षण के लिए ऐसा महसूस हुआ कि पर्दे पर होने वाला विस्फोट सिनेमाघर के हिलने का कारण बना। जब हम इस व्याख्या को मानने से इन्कार करते हैं तब हमारा संकेत इस तथ्य की ओर होता है कि जो घटना—संपात देखा गया वह ऐसा नहीं था जिसकी पुनरावृत्ति होती।

चूँकि केवल पुनरावृत्ति ही वह चीज है जो कारणात्मक नियम का संपात मात्र से भेद करती है, इसलिए कारण—कार्य—संबंध का अर्थ है निरपवाद पुनरावृत्ति। यह मान बैठना अनावश्यक है कि इससे अधिक कोई अर्थ है। यह धारणा कि कारण कार्य के साथ किसी तरह की अदृश्य रस्सी से बंधा होता है, कि कार्य कारण का अनुसरण करने के लिए बाध्य होता है, मूलतः मानवत्वरोप की प्रवृत्ति की उपज है और इसे छोड़ा जा सकता है। कारणात्मक संबंध का अर्थ सिर्फ यदि—तो—सदैव है। यदि सिनेमाघर पर्दे पर विस्फोट के दिखाए जाने पर सदैव हिलता तो इनमें कारण—कार्य—संबंध होता।¹

एक कालिक अनुक्रम मात्र और एक कारणात्मक अनुक्रम में अंतर इस बात का होता है कि दूसरा नियमित या एकरूप होता है। यदि क के बाद नियमित रूप से ख होता है तो क ख का कारण है; यदि ख केवल कभी—कभी ही क के बाद होता है तो ऐसे अनुक्रम को मात्र संयोग या यदृच्छा कहते हैं। और चूँकि (जैसा कि हमने अभी देखा है) नियमितता का प्रेक्षण ही एकमात्र वह काम है जो किया

1 हन्स राइकेनबाक, दि राइज ऑफ साइंटिफिक फिलॉसिफी, पृ० 157—58

गया था, इसलिए कारण और कार्य की बात कहने का एकमात्र हेतु अनिवार्य रूप से वही है, वही उसका पर्याप्त हेतु है। दैनिक प्रयोग में “कारण” शब्द से अनुक्रम की नियमितता के अलावा कुछ भी विवक्षित नहीं होता, क्योंकि जिन प्रतिज्ञप्तियों में यह आता है उनके सत्यापन में इसके अलावा किसी चीज का उपयोग नहीं किया जाता।¹

इस प्रकार, यह जानना कि क ख का कारण है यह जानने के बराबर है कि ख नियमित रूप से क का अनुसरण करता है। यदि ख केवल कभी-कभी ही क का अनुसरण करता है तो उनका सबध कारणमूलक नहीं है। कारणमूलक सबध अनुक्रम का नियमित होना ही है, न इससे कम और न इससे अधिक। हमें यह कहने का अधिकार कि क ख का कारण है केवल क और ख के बीच नियमितता का सबध होने से प्राप्त होता है। कालिक पूर्ववर्तिता के सहित यह बात “कारण” की परिभाषा को बनाती है। क ख का कारण केवल तभी होगा जब (1) क ख से पहले हो और (2) क तथा ख नियमित रूप से सबद्ध हो।

इससे स्पष्ट हो गया होगा कि ह्यूम की व्याख्या के अनुसार कारणों का प्रागनुभविक ज्ञान जैसी कोई चीज नहीं है। कौन किसका कारण है, इस बात का ज्ञान अनुभव के पहले हमें नहीं हो सकता, क्योंकि अनुभव हुए बिना हम नहीं जान सकते कि किन घटनाओं के बाद नियमित रूप से कौन-सी अन्य घटनाएँ होंगी। ह्यूम ने लिखा है “कोई भी चीजे ऐसी नहीं है जिन्हे हम सर्वेक्षण मात्र से, अनुभव को पूछे बिना, किन्ही अन्य चीजों के निश्चयात्मक रूप से कारण कह सकें, और कोई भी चीजें ऐसी नहीं है जिन्हे हम इसी प्रकार निश्चयात्मक रूप से कारण नहीं है, यह कह सकें।”

जब हम दो रेलगाड़ियों को एक ही पटरी के ऊपर सौ फुट की दूरी पर एक-दूसरे की ओर तेजी से आती हुई देखते हैं तब क्या हम पहले से नहीं

1 ई0 स्प्रेग तथा पी0 टेलर द्वारा संपादित नॉलेज ऐंड वैल्यू (प्र0स0) में मॉरिट्स शिल्क का “कॉजेलिटी इन एवरीडे लाइफ ऐंड इन साइन्स” शीर्षक लेख, पृ0 195 (न्यूयार्क हॉर्कोर्ट, ब्रेस ऐंड वर्ल्ड द्वारा प्रकाशित)।

कह सकते कि उनकी टक्कर होगी ? यहाँ भी उत्तर "नहीं" है। इस बात का अनुभव होने से पहले कि ठोस चीजे किस प्रकार व्यवहार करती हैं, हमें इस बात की कतई कल्पना नहीं हो सकती कि जब वे एक-दूसरी की ओर आती हैं तब क्या होगा। केवल पहले के अनुभव के आधार पर ही हम यह भविष्यवाणी कर सकते हैं कि क्या होगा। जबसे हमने घटनाओं को याद करना शुरू किया है तबसे बहुत पहले से हम गतिमान पिण्डों के व्यवहार से परिचित हैं, परन्तु यदि हम पहली बार आँखें खोलकर दुनिया को देख रहे हो और दो रेलगाड़ियों को एक-दूसरी की ओर आती पाते हो तो हमारे पास इस बात का कोई विशेष प्रमाण नहीं होगा कि वे एक-दूसरे की बगल से निकलने, विस्फोट से उड़ जाने, हवा बन जाने, लुप्त हो जाने, नष्ट हो जाने या उड़कर चंद्रमा में पहुँच जाने के बजाय एक-दूसरे से टकरा जाएँगी। अनुभव और केवल अनुभव ही हमें बता सकता है कि कौन किसका कारण है। प्रागनुभविक रूप से घटनाओं का कोई भी योग समानतः प्रसभाव्य होता है, अनुभव से हमें सीखना होता है कि कौन-सी घटनाएँ हैं जो वास्तव में सयुक्त रूप से घटती हैं।

(2) कारण "संकल्प" के रूप में—संकल्प कारण के रूप में—परन्तु यह आपत्ति की जा सकती है "जो आप कहते हैं वह शायद बाहरी दुनिया में घटनेवाली घटनाओं के बारे में सच हो, लेकिन कुछ घटनाएँ, जिनमें हमारा संकल्प सक्रिय रहता है, ऐसी हैं जिनके प्रसंग में हमें अनिवार्य सबंध की चेतना होती है। मुझे फ्यूज के जलने और विस्फोट के बीच किसी अनिवार्य सबंध का बोध नहीं होता बल्कि केवल इस बात का होता है कि इन दो घटनाओं का सदैव साथ रहता है परन्तु जब मैं किसी बात का संकल्प करता हूँ और तत्पश्चात् वह काम कर डालता हूँ, तब मुझे ऐसा बोध होता है कि यहाँ कारण और कार्य के मध्य सचमुच ही अनिवार्य सम्बन्ध है।"

ह्यूम का उत्तर यह है कि आपके शरीर में गति उत्पन्न करने वाला आपका संकल्प अन्य उदाहरणों से बिल्कुल भिन्न नहीं है। अन्तर यहाँ केवल इस बात का है कि कारण (संकल्प) में उत्पन्न किए जानेवाले कार्य का प्रत्यय शामिल है। परन्तु फिर भी हमें कौन किसका कारण है, यह नियत संयोजनों का

प्रेक्षण करके ही जानना पड़ेगा। अनुभव से मैं जानता हूँ कि बॉह को हिलाने का सकल्प करने के बाद मेरी बॉह हिलती है, परन्तु मेरे अपने यकृत, गाडी या चद्रमा को हिलाने के सकल्प के बाद ये कोई नहीं हिलते। नवजात शिशु शायद यह मान बैठे कि हर बात उसके सकल्प के नियंत्रण में है, परन्तु अनेक नियत सयोजनो का होना रूक जाना उसे यह कडुवा सबक सिखा देता है कि बात ऐसी नहीं है।¹ यह क्या-क्या काम कर सकता है, इस बात का पता उसे यह देख-देखकर चलता है कि कौन-से काम उनको करने से सकल्पो के साथ नियत रूप से जुड़े हुए हैं जैसे, टॉग के निचले भाग को पीछे की ओर मोड़ना न कि आगे की ओर।

एक और शर्त की भी पूर्ति होनी चाहिए और वह यह कि अग काम करने के लिए स्वस्थ हो, क्योंकि यदि ऐठन या लकवे की बीमारी हो गई है तो कोई कितना ही सकल्प करे वह अपने अगो को वाछित रूप में नहीं हिला पाएगा। इस तरह असली नियत सयोजन क-1 (बॉह को उठाने का सकल्प) धन क-2 (अगो का स्वस्थ होना) तथा ख (बॉह का उठना) के मध्य है। तो फिर सकल्प और काम के बीच अनिवार्य सम्बन्ध कैसे हो सकता है, जब कुछ स्थितियों में काम सकल्प का अनुसरण नहीं करता ?

जिस आदमी की टॉग को एकाएक लकवा मार गया है, या जिसके ये अग हाल ही में नष्ट हो गए हैं, वह शुरू में बार-बार उन्हें हिलाने और उनसे उनका स्वाभाविक काम लेने की चेष्टा करता है। यहाँ ऐसे अगो को आदेश देने की शक्ति की आदमी को उतनी ही चेतना है जितनी पूर्णतः स्वस्थ एक आदमी को अपने स्वाभाविक स्वस्थ अवस्था में रहनेवाले किसी अग को संचालित करने की अपनी शक्ति की होती है। न तो पहले में और न दूसरे ही प्रसंग में हमें कभी किसी अनिवार्य सबध की चेतना होती है। अपने सकल्प के प्रभाव का ज्ञान हमें केवल अनुभव से ही होता है और केवल अनुभव ही हमें सिखाता है कि कैसे एक घटना दूसरी का सतत अनुसरण करती है।²

1 दा०वि० परिचय-हास्पर्स पृष्ठ 426

2 डेविड ह्यूम, ऐन इन्क्वायरी कन्सर्निंग ह्यूमन अडरस्टैंडिंग भाग 7

ह्यूम की व्याख्या के विरुद्ध आपत्तियाँ— यह रही ह्यूम की कारणता की व्याख्या। परंतु आकर्षक होने पर भी वह अपने वर्तमान रूप में पर्याप्त नहीं है। (1) अनेक उदाहरण नियत संयोजन के ऐसे मिलते हैं जिनमें कारण—कार्य का संबंध नहीं होता। चौराहे पर हरी बत्ती जलती है फिर लाल बत्ती जलती है तब हरी और, इसी प्रकार नियत रूप से चलता है पर हरी बत्ती लाल बत्ती के जलने का कारण नहीं है। रात और दिन नियत रूप से एक—दूसरे का अनुसरण करते हैं, पर फिर भी एक—दूसरे को पैदा नहीं करते। शिशुओं में बालों के उगने के बाद दाँत निकलते हैं, पर बाल दाँतों के पैदा होने के कारण नहीं है। (2) अनेक उदाहरण ऐसे लगते हैं जिनमें कारण—कार्य का संबंध होता है पर नियत संयोजन नहीं होता। हम कहते हैं कि माचिस को रगड़ने से वह जल उठती है, परंतु रगड़ी हुई माचिस सदैव नहीं जलती। मसालेदार भोजन खाना व्रणों की उत्पत्ति का कारण होता है, पर ऐसा भोजन करने से व्रण सदैव उत्पन्न नहीं होते। मुक्केबाजी में आपको देखना मेरे आश्चर्य का कारण हो सकता है, पर यदि दुबारा मैं आपको वहाँ देखूँ तो मुझे आश्चर्य शायद न हो। मैं अपनी भुजा उठाने का निश्चय करता हूँ और वह उठ जाती है, पर यदि इसके बाद एकाएक मुझे लकवा मार जाता है और मैं भुजा को नहीं उठा सकता तो यह बात फिर भी सत्य होगी कि मेरा उसे उठाने का निश्चय ही पिछली बार उसके उठने का कारण था। ह्यूम के जैसा कोई विश्लेषण शायद फिर भी पर्याप्त हो, पर ह्यूम का विश्लेषण नहीं।

“नियत संयोजन” के अर्थ का हम कुछ अधिक सावधानी के साथ विश्लेषण कर लें। क्या इसका यह मतलब है कि जब भी क होता है तब ख होता है ? क्या यह मतलब है कि यदि ख होता है तो हम अनुमान कर सकते हैं कि क हो चुका है ? क्या इसका यह अर्थ है कि यदि क नहीं होता तो ख नहीं होगा ? यहाँ हम एक ऐसे बिन्दु पर आ गए हैं जिसका कारणता के विषय में बात करने में महत्व है यह बिन्दु है अनिवार्य और और पर्याप्त उपाधि का अन्तर, क्योंकि “नियत संयोजन” कहने से यह स्पष्ट नहीं होता कि संकेत अनिवार्य उपाधि की ओर है या पर्याप्त उपाधि की ओर या दोनों की ओर।

(अ) अनिवार्य उपाधि— जब हम यह कहते हैं कि क ख क हाने की एक अनिवार्य उपाधि है तब हमारा अभिप्राय यह नहीं होता कि क और ख के बीच कोई अनिवार्य सबध है, हालाँकि कहते हम कभी—कभी यह है कि “ख के होने के लिए क को जरूर होना चाहिए।” हमारा मतलब सिर्फ यह होता है (या होना चाहिए) कि क के अभाव में ख कभी नहीं होता, जो कि एक इन्द्रियानुभविक तथ्य मात्र है। इसप्रकार आक्सीजन के अभाव में आग कभी नहीं जलती। आक्सीजन की उपस्थिति किसी भी तरह आग की उपस्थिति की एक तर्कत अनिवार्य उपाधि नहीं है। असल में यह बात स्वतन्त्राघात के बिना सोची जा सकती है कि आक्सीजन से बिल्कुल भिन्न कोई चीज, जैसे एक हाथी की उपस्थिति, आग की एक अनिवार्य उपाधि हो। केवल अनुभव से हम जान सकते हैं कि वे उपाधियाँ कौन—सी हैं जिनकी अनुपस्थिति में वांछित घटना नहीं होती। इस प्रकार “आक्सीजन आग के लिए अनिवार्य है” एक मामूली इन्द्रियानुभविक कथन है जिसकी अनुभव से जाँच की जा सकती है।

यदि आक्सीजन (क) आग (ख) के लिए आवश्यक है तो हम यह भी कह सकते हैं कि यदि आग है तो आक्सीजन मौजूद है। इसप्रकार हम कह सकते हैं कि जब क ख की एक अनिवार्य उपाधि होता है तब

यदि क नहीं है तो ख नहीं है,
 अथवा दूसरी तरह से,
 यदि ख है तो क है।
 परंतु हम इनमें से कोई बात नहीं कह सकते
 यदि क है तो ख है।
 यदि ख नहीं है तो क नहीं है।

(ब) पर्याप्त उपाधि— क को ख के होने के लिए पर्याप्त कहा जाता है यदि सदैव जब भी क होता है तब ख होता है। “यदि सड़क के ऊपर वर्षा हो रही है तो सड़क गीली हो जाती है।” वर्षा का होना सड़क के गीली

होने के लिए पर्याप्त है, पर वह अनिवार्य नहीं है यदि वर्षा न भी हुई हो तो भी सड़क गीली हो सकती है, जैसे तब जब पानी छिड़कनेवाली गाडी उधर से गुजरी हो। क को ख के लिए पर्याप्त कहना यह कहना है कि –

यदि क है तो ख है।

अथवा दूसरी तरह से,

यदि ख नहीं है तो क नहीं है।

परंतु हम इनमें से कोई बात नहीं कह सकते

यदि क नहीं है तो ख नहीं है।

यदि ख है तो क है।

इस प्रकार अनिवार्य उपाधि और पर्याप्त उपाधि एक-दूसरे के विपरीत है।

- (3) **कारण पर्याप्त उपाधि के रूप में**— इस अंतर को देखते हुए यह पूछा जा सकता है कि क्या "कारण" की अनिवार्य उपाधि के रूप में परिभाषा देना ठीक होगा ? स्पष्ट है कि नहीं ऐसी अनेक अनिवार्य उपाधियाँ हैं जिन्हें हम कारण नहीं कहेंगे। उदाहरणार्थ, यदि कोई आपसे पूछे कि "आपने यह पाठ्यक्रम क्यों लिया है ?" और आप जवाब दे कि "क्योंकि मैं पैदा हुआ हूँ", तो आपका जवाब सतोषजनक नहीं माना जाएगा। फिर भी आपका पैदा होना आपके इस क्षण यहाँ या अन्यत्र होने की अनिवार्य उपाधि है। किसी भी घटना के होने के लिए यह एक अनिवार्य उपाधि है कि जगत् का अस्तित्व हो, परंतु यदि एक निर्दिष्ट घटना का आपसे कारण पूछा जाए तो जवाब यह नहीं होगा कि जगत् का अस्तित्व है। इसलिए कारण और अनिवार्य उपाधि, एक ही बात नहीं है। अनिवार्य उपाधि का कारणता के साथ कुछ सबंध जरूर है हम प्रायः अनिवार्य उपाधिक को एक कारक (कारण नहीं) कहते हैं जैसे, इसके पहले कि कोई चीज जल सके आक्सीजन का होना जरूरी है आक्सीजन जलने की एक अनिवार्य उपाधि है। इसे जलने का एक

कारक कहा जा सकता है (इस बात में यह जलनेवाली वस्तु के रंग से भिन्न है जो कारक बिल्कुल नहीं है), पर निश्चय ही कारण यह नहीं है।¹

पर पर्याप्त उपाधि के बारे में क्या कहा जाएगा ? कारणता की ह्यूम द्वारा दी गई व्याख्या की कमियों को दूर करने की कोशिश करते हुए जॉन स्टुअर्ट मिल (1806—1873) ने "कारण" को पर्याप्त उपाधि बताया था। जलने के लिए कौन-सी उपाधियाँ पर्याप्त होती हैं ? (i) एक चीज होनी चाहिए जो जल सके। (ii) एक अपेक्षित तापमान होना चाहिए जब चीज को एक निश्चित मात्रा तक गर्म किया जाता है तब वह जल उठती है (अलग-अलग चीजों के लिए अलग-अलग तापमान चाहिए)। (iii) आक्सीजन होना चाहिए। जब ये सब उपाधियाँ मौजूद होती हैं तब चीज जल उठती है, ये उपाधियाँ सम्मिलित रूप से पर्याप्त हैं। यह ध्यान देने की बात है कि इनमें से प्रत्येक उपाधि पृथक उपाधि पृथक रूप से अनिवार्य है, पर कोई भी स्वतः पर्याप्त नहीं है। जब ये तीनों उपस्थित हों तभी हमारे पास पर्याप्त उपाधि होगी। उपाधियों का वह समुच्चय जो पर्याप्त हो, घटना का कारण है।

जलने का उदाहरण बहुत ही सरल है केवल तीन ही उपाधियाँ इसके लिए पर्याप्त हैं। कार ठीक तरह से चले, इसके लिए क्या पर्याप्त है ? यहाँ उपाधियाँ संख्या में कहीं अधिक हैं पहिए जुड़े होने चाहिए, धुरियों को टूटी नहीं होना चाहिए, मोटर और जनरेटर तथा अनेक अन्य भागों का काम सुचारु होना चाहिए, और उन्हें कुछ उपयुक्त तरीकों से जुड़े होना चाहिए, इत्यादि। अनिवार्य उपाधियों की सूची हजारों में पहुँच जाएगी। और इन हजारों में से प्रत्येक को पर्याप्त उपाधि के अंशों की सूची में रखना होगा, क्योंकि उन सबके समुच्चय से कम कोई भी बात कार को ठीक तरह से चलाने के लिए पर्याप्त नहीं है। पर यह उदाहरण जीव-जगत् के उदाहरणों की तुलना में वस्तुतः सरल है, और मानवीय व्यवहार के उदाहरणों की तुलना में तो और भी सरल है उदाहरणार्थ, एक व्यक्ति किसी दार्शनिक चर्चा में आनंद ले सके, इसके लिए

1 दार्शनिक विश्लेषण परिचय, जॉन हॉस्पर्स, पृष्ठ-429

कौन-सी शर्तें (उपाधियाँ) पूरी होनी चाहिए ? यहाँ शर्तें आश्चर्यजनक रूप से जटिल हैं, और अनेक बातों की सूची बनाने पर भी शायद हमें पर्याप्त उपाधि नहीं प्राप्त हो सकेगी। सामान्यतः पर्याप्त उपाधियों (वे उपाधियाँ जिनकी उपस्थिति में घटना सदैव घटती है) की तुलना में अनिवार्य उपाधियों (वे उपाधियाँ जिनकी अनुपस्थिति में घटना कदापि नहीं घटती) की सूची देना कहीं आसान होता है।

अतः, पर्याप्त उपाधियाँ सरल बिल्कुल ही नहीं होती। जिन्हें आसानी से बताया जा सकता है वे केवल वे हैं जो "अभावात्मक घटनाओं" को पैदा करती हैं— अर्थात् किसी बात के न होने को। आपका बिजली से चलनेवाला रेडियो बजे नहीं, इसके लिए प्लग को निकाल देना पर्याप्त है। किसी एक ट्यूब को निकाल देना भी पर्याप्त है। यहाँ उपाधियाँ बहुत हैं जिनमें से प्रत्येक अकेली पर्याप्त है। परंतु भावात्मक घटना के होने के लिए—रेडियो के ठीक से बजने के लिए—पर्याप्त उपाधियों का कोई सरल समुच्चय नहीं है। सूची लंबी है, पर कम से कम यहाँ रेडियो की मरम्मत करनेवाला उन उपाधियों के पूरे समुच्चय को जानता है जिनपर रेडियो का बजना निर्भर होता है, क्योंकि वह (प्रायः) रेडियो को ठीक कर सकता है और रेडियो निश्चय ही तब तक नहीं चलेगा जब तक उसके ठीक चलने के लिए पर्याप्त उपाधि-समुच्चय मौजूद न हो। सौ वर्ष की आयु तक शरीर के स्वास्थ्य को बनाए रखने के लिए पूरा उपाधि-समुच्चय ज्ञात नहीं है।

मिल ने लिखा है "अतः कारण, दार्शनिक दृष्टि से, भावात्मक और अभावात्मक दोनों ही प्रकार की उपाधियों का पूरा समुच्चय है, हर तरह की ऐसी घटनाओं का पूरा समूह है जिनके होने पर वह घटना नियत रूप से होती है।" मिल के अनुसार, "कारण" की यह सही वैज्ञानिक परिभाषा है। कारण (पूरा कारण) उपाधियों का वह समुच्चय है जो घटना को उत्पन्न करने के लिए पर्याप्त हो—अर्थात् उन शर्तों का समूह जिनके पूरे होने पर घटना सदैव होती है। किसी घटना के कारण को बताना उपाधियों के पूरे समुच्चय को गिन देना है।¹

1 वही, पृष्ठ 431

किसी घटना को पैदा करनेवाली कोई अकेली घटना नहीं होती। एक घटना (कार्य) का कारण उपाधियों का एक पूरा समुच्चय होता है, जिनमें से कुछ घटनाएँ (जैसे फ्यूज को जलाना) होती हैं पर अन्य द्रव्य की अवस्थाएँ (बारूद का सूखा होना) होती हैं और कुछ पर्यावरण की अवस्थाएँ (हवा में आक्सीजन का होना)। कारण के द्वारा कार्य की उत्पत्ति सामान्यतः स्थायी वस्तुओं के इतिहास में होनेवाली एक बात है, जिन्हें हम द्रव्य कहते हैं, या लोकप्रिय भाषा में, चीजे। (पर शायद हर प्रसंग में ऐसा न हो आकाश में चमकनेवाली बिजली [वज्र] किसी की मृत्यु का कारण बन सकती है पर क्या वज्र एक द्रव्य है ?) इस प्रकार मिल ह्यूम के मत के विरुद्ध प्रायः उठाई जानेवाली इस आपत्ति के निराकरण का प्रयत्न करता है कि घटनाएँ स्वतः अन्य घटनाओं को उत्पन्न नहीं करती। ह्यूम ने कभी नहीं कहा कि वे उन्हें उत्पन्न करती हैं, परन्तु उसका कारण और कार्य के नियत योग की बात को इस प्रकार बार-बार दोहराना जैसे कि मानो कारण एक घटना हो और कार्य दूसरी घटना, अनेक आलोचकों के इस निष्कर्ष का आधार बन गया कि ह्यूम एक घटना के कारण को सदैव अन्य घटना मानता है।¹

क्या मिल की व्याख्या का दैनिक जीवन में "कारण" शब्द का हम जो प्रयोग करते हैं उससे मेल बैठता है ? पूरा नहीं। मिल ने प्रयत्न "वैज्ञानिक व्याख्या" देने का किया था जिसमें उन सब उपाधियों की सूची देना जरूरी था जिनके ऊपर घटना निर्भर होती है। परन्तु दैनिक जीवन में हम कहते हैं कि माचिस जलाने से वह जल उठी, आर्सेनिक खाना उसकी मृत्यु का कारण था, फ्यूज का जलाया जाना बारूद के विस्फोट का कारण था, सीढ़ी से गिर पडने से आदमी की टॉग टूट गई। सबधित घटना के होने के लिए इनमें से कोई भी उपाधि पर्याप्त नहीं है। प्रत्येक के होने के लिए असंख्य अन्य उपाधियों की उपस्थिति आवश्यक है, जिन्हें उपस्थित मान लिया गया है। जिन उपाधियों के समुच्चय से पर्याप्त उपाधि बनती है उनकी विशाल संख्या में हम एक को चुन

1 वही, पृष्ठ 432

लेते हैं और उसे कारण कहते हैं, हालाँकि वे सबधित घटना के होने के लिए समान रूप से अपरिहार्य हैं, और सभी पर्याप्त उपाधि के समान रूप से अशुभ हैं। जिसे हम चुनते हैं उसे इसलिए चुनते हैं कि (1) कार्य की उत्पत्ति से पहले वह अंतिम शर्त है जिसे पूरा करना है, या (2) वह ऐसी शर्त है जिसके बारे में हम समझते हैं कि श्रोता पहले से नहीं जानता, अथवा (3) वह ऐसी शर्त है जिसका कार्योत्पादन में हिस्सा सबसे स्पष्ट होता है। इस प्रकार, बारूद अपनी जगह पर है, हवा में आक्सीजन मौजूद है, इत्यादि और फ्यूज को जलाना बारूद का विस्फोट करने के लिए की जानेवाली अंतिम बात है। हम कहते हैं कि आर्सेनिक का खाया जाना उसकी मौत का कारण बना, हालाँकि यदि उसका पेट लोहे का बना होता तो दसगुना आर्सेनिक खाने के बाद भी उसे कुछ न हुआ होता। पर हम मान लेते हैं कि श्रोता पहले से जानता है कि उसका पेट वैसे नहीं बना हुआ है, और इसलिए इस बात को हम कारण नहीं गिनते, हालाँकि यह भी कार्योत्पत्ति के लिए उतनी ही आवश्यक है जितना आर्सेनिक का खाया जाना। हम कहते हैं कि उसकी टॉग सीढ़ी से उसके गिरने के कारण टूटी, पर हम यह नहीं बताते कि वह दलदल में न गिरकर ठोस भूमि के ऊपर गिरा या उसका शरीर हवा से ज्यादा भारी था (जिसके अभाव में वह सीढ़ी से फिसलने पर भी भूमि पर न गिरा होता)। अतः दैनिक जीवन में हम इस प्रकार बोलते हैं जैसे कि मानो एक घटना अकेली ही दूसरी घटना का कारण बनती हो, पर वास्तव में यह बात नहीं होती। विभिन्न व्यावहारिक हेतुओं से हम एक उपाधि को पृथक् कर लेते हैं और ऐसे बात करते हैं जैसे कि वही कारण हो, हालाँकि वास्तव में अनेक उपाधियाँ हो सकती हैं जिन सबके होने से ही पर्याप्त उपाधि बनेगी।

जब कारक अत्यधिक बड़ी संख्या में होते हैं, जैसे मानवीय व्यवहार के क्षेत्र में, तब हमारी इस तरह बात करने की सबसे अधिक प्रवृत्ति होती है। इस चोरी का क्या कारण था? एक आदमी कहता है कि ताला कमजोर था। दूसरा कहता है कि घर में कोई प्राणी नहीं था। "मकान सड़क से बहुत पीछे था।"

“रात अधेरी थी और चॉद नही था जिससे चोर को पकडना और पहचानना कठिन था।” “चोर थोडे समय पहले ही जेल तोडकर भागा था।” ‘उसकी पारिवारिक पृष्ठभूमि पर विचार कीजिए—असली कारण वही मिलेगा। ये सभी कारक है, इस मामले मे कार्योत्पादन मे इन सभी का कुछ-कुछ हाथ हो सकता है, परन्तु हम केवल एक को ले लेते है ओर ऐसे बात करते है जैसे कि वही कारण हो।

प्राय हम उस एक कारक को ‘कारण’ कहते हे और शेष सबको “उपाधियोँ” । परन्तु मिल ने यह निष्कर्ष निकाल लिया कि यह अन्तर निराधार है कार्य की उत्पत्ति के लिए सभी कारक काम करते है।¹

कारण की घटना—क—के—अनन्तर—घटना—ख—का—होना के रूप मे शुरू मे जो व्याख्या दी गई थी उसमे से अधिक शेष नही रहता। प्राय होता यह है कि जिस घटना के बाद नियमित रूप से एक घटना होती है वह उसके कारण का एक अंश तक नही होती। क और ख का नियत संयोजन किसी ऐसी चीज का परिणाम हो सकता है जो उन दोनो ही का कारण हो। हरी बत्ती के बाद बिल्कुल नियमित रूप से लाल बत्ती जलती है और लाल बत्ती के बाद हरी बत्ती, परन्तु इनमे कोई कारण—कार्य का संबंध नही है बत्तियो के अनुक्रम का जो रूप है उसका नियंत्रण एक यात्रिक क्रिया के द्वारा होता है, और यदि वह यात्रिक क्रिया बद हो जाए तो न हरी बत्ती जलेगी और न लाल। इसी तरह रात भी दिन का या दिन रात का कारण नही है, हालाँकि इनका सतत संयोजन रहता है। दिन और रात नियमित रूप से एक के बाद एक आते है, और इस एकांतरण का कारण यह है कि (i) पृथ्वी अपनी धुरी पर घूमती है, (ii) सूर्य निरन्तर प्रकाश देता रहता है (यदि न देता होता तो पृथ्वी का उसकी ओर मुडना दिन निकलने की दृष्टि से व्यर्थ होता), तथा (iii) पृथ्वी और सूर्य के मध्य कोई ऐसा अपारदर्शी पदार्थ नही है जो सूर्य के प्रकाश को रोक दे। ये ती उपाधिया है जो इकट्ठी रात और दिन के एकांतरण के लिए पर्याप्त है, और इनमे से प्रत्येक एक अनिवार्य उपाधि है।

1 वही, पृष्ठ 433

(1) कारणों की अनेकता—अनेक उपाधियों के एक साथ मिलने से एक पर्याप्त उपाधि बनती है, पर क्या उनमें से प्रत्येक सदैव अनिवार्य होती है? शायद उपाधि 1, 2 और 3 मिलकर ख को उत्पन्न करने के लिए पर्याप्त है, पर शायद उपाधि 4, 5 और 6 भी मिलकर ख की उत्पत्ति के लिए पर्याप्त है, भले ही 1, 2 और 3 का अभाव हो। उस दशा में ख की पर्याप्त उपाधियाँ दो हैं। अथवा शायद यहाँ कुछ अतिव्यापिता है 1, 2 और 3 ख के लिए पर्याप्त हो सकती है और 1, 2 और 4 भी ख के लिए पर्याप्त है। ऐसी दशा में उपाधि 1 और 2 अनिवार्य है, क्योंकि ख इनके अभाव में नहीं होता, पर उपाधि 3 और 4 नहीं है, क्योंकि कभी—कभी ख उनके अभाव में हो जाता है।

निश्चय ही ऐसा लगता है कि जैसे प्रायः कारण अनेक होते हैं। एक ही कार्य उपाधियों के एक भिन्न समुच्चय से उत्पन्न हो सकता है। यदि हम एक कपड़े से कोई धब्बा मिटाना चाहते हैं तो हम पेट्रोल, कार्बन टेट्राक्लोराइड इत्यादि रासायनिक अभिकर्मकों की एक बड़ी संख्या में से किसी भी एक का प्रयोग कर सकते हैं। हम कुछ कार्बनिक यौगिकों का निर्माण या तो जीवित प्राणियों के अन्दर रासायनिक प्रतिक्रियाएँ प्रेरित करके कर सकते हैं या उनके तत्वों अथवा सरल यौगिकों से उनका संश्लेषण करके कर सकते हैं। आप कालेज की पत्रिका में भड़कानेवाली सामग्री देकर, प्रिन्सिपल की मेज के नीचे बम रखकर या कोई और बात करके कालेज से निकाले जा सकते हैं।

दूसरी ओर प्रायः यह होता है कि कारणों की अनेकता केवल आभासी होती है। (1) कभी—कभी पर्याप्त उपाधि में जरूरत से अधिक शामिल कर लिया जाता है। यदि रेडियो का बजना रोकने के लिए प्लग को निकाल लेना काफी है तो प्लग को निकालना + चन्द्रमा का पूर्ण होना भी काफी है जब भी आप प्लग को निकालते हैं और चन्द्रमा पूर्ण होता है तब सदैव रेडियो का बजना रुक जाता है। परन्तु हम चन्द्रमा को कारण का अंश नहीं मानते, क्योंकि रेडियो का बजना प्लग को निकाल देने से बन्द हो जाता है, चाहे चन्द्रमा पूर्ण हो या नहीं। इस उदाहरण में चन्द्रमा की असंबद्धता आसानी से समझ में आ जाती है,

परतु अन्य उदाहरण इतने स्पष्ट नहीं होते। इस प्रकार हम कह सकते हैं कि बिलियर्ड गेद ब के एक निश्चित दिशा में चलने का कारण न केवल बिलियर्ड गेद अ का उससे टकराना है बल्कि आपकी कोहनी का उससे छूना या मेज का हिलना या एक हल्का-सा भूकम्प भी है। परतु इसे कारणों की अनेकता का एक सच्चा उदाहरण शायद ही माना जाएगा गेद के इस दिशा में जाने के लिए आवश्यक और पर्याप्त यह है कि उसपर इस दिशा में बल की कोई मात्रा लगाई जाए, इससे कोई फर्क नहीं पड़ता कि बल कौन लगाता है, और इसलिए उन उपाधियों की सूची में जिनपर यह घटना निर्भर है इन बातों का उल्लेख करने की जरूरत नहीं है। इस प्रकार दो पैरा पहले सख्याओं के साथ उपाधियों का जो उल्लेख किया गया था उसमें 3 और 4 को शामिल करना जरूरत से अधिक होगा ख को उत्पन्न करनेवाली असली चीज घटक क है जो 3 और 4 में समान है। यदि ऐसा है तो कारणों की अनेकता की बात समाप्त हो जाती है, क्योंकि दोनों ही प्रसंगों में उपाधियों का पूरा समुच्चय 1, 2 और क है। (2) कभी-कभी एक ही सामान्य प्रकार का कार्य विभिन्न उपाधियों से पैदा किया जा सकता है मकान बिजली गिरने से, चूल्हे की आग से, आगजनी इत्यादि से जल सकता है। यदि "मकान का जलकर राख हो जाना" कार्य है तो निश्चित ही यह उपाधियों के विभिन्न समुच्चयों से हो सकता है। परतु बीमा-कम्पनी का निरीक्षक खडहरो की बारीकी से जाच करके प्रायः यह पता लगा लेती है कि आग बिजली से लगी है या चूल्हे से। दोनों दशाओं में कार्य कुछ भिन्न होता है और "आग से नष्ट होना" एक सामान्य बात है जिसमें कई तरह के विशिष्ट कार्य आ जाते हैं। शायद यदि हम कार्यों का भी कारणों की ही तरह सावधानी से विश्लेषण करें तो अंत में कारणों की अनेकता बिल्कुल ही समाप्त हो जाएगी।

हम कारणों की अनेकता से सबधित प्रश्न का निर्णय करने की चेष्टा नहीं करेंगे यह इन्द्रियानुभव से जाँच करके निर्णय करना वैज्ञानिकों का काम है, हमारा काम केवल इसके अर्थ को स्पष्ट कर देना है। हम कारणता के बारे में कारणों की अनेकता को लेकर किसी का पक्ष न लेते हुए बात करेंगे। जब हम यह कहेंगे कि कारण क कार्य ख के लिए पर्याप्त है तब हम स्वयं को इस पक्ष

से नहीं बँधेंगे कि वही उपाधियों का ऐसा एकमात्र समुच्चय है जिसका अनुसरण नियत रूप से ख के द्वारा होता है।

(11) कारणों के बारे में हमारा ज्ञान—चूँकि हमें इस बात का प्रागनुभविक ज्ञान नहीं होता कि कौन किसका कारण है, इसलिए 'तो हम कैसे जानते हैं कि कौन किसका कारण है?' का उत्तर आसान लगेगा इन्द्रियों के द्वारा प्रेक्षण करके। परंतु यह उत्तर बहुत विशिष्ट नहीं है। किस प्रकार के प्रेक्षण से हम जानेगे कि कौन किसका कारण है? प्रेक्षण से हम बता सकते हैं कि एक घटना दूसरी के पहले होती है—बिजली गर्जन से पहले चमकती है। क्या हम एक प्रेक्षण से यह बता सकते हैं कि कौन किसका कारण है?

मान लीजिए कि आपने असंख्य बार यह देखा है कि एक कागज का टुकड़ा आग में डाले जाने पर जल जाता है। आपने मान लिया कि किसी दाह्य पदार्थ को एक निश्चित मात्रा में गर्मी देना उसके जलने के लिए पर्याप्त होता है। तब आपने एक ऐसे कमरे में प्रयोग किया जिसमें आक्सीजन नहीं थी और देखा कि कागज का टुकड़ा नहीं जला। शायद आपने कभी यह न सोचा हो कि आक्सीजन की उपस्थिति भी एक उपाधि है, क्योंकि हमारे अनुभव में आक्सीजन सामान्यतः उपस्थित रहता है। परंतु यदि उसका अभाव हो तो आग जलाने की कोशिश करके आप देख लेंगे कि वह एक अनिवार्य उपाधि है। प्रागनुभविक रूप से आप नहीं जान सकते थे कि जलने का कारण कोई और बात न होकर आक्सीजन है केवल बार-बार दोहराये जाने वाले प्रयोगों से ही आप जानते हैं। इसीप्रकार, यदि आप यह जानना चाहते हैं कि एक वैक्सीन गिनीपिगों को एक रोग से मुक्त रखने के लिए पर्याप्त है तो उन्हें उसकी सुई लगाइए और देखिए कि रोग का उनपर प्रभाव होता है या नहीं। (यदि केवल कुछ पर ही प्रभाव होता है तो अन्य उपाधियाँ काम कर रही हैं जिनका अभी आपको पता नहीं हुआ है।) (आप असल में एक प्रयोग से केवल तभी एक उपाधि को ख के कारण जान सकते हैं जब आप जानते हों कि प्रत्येक अन्य बात ज्यों-की-त्यों बनी हुई है। यदि मैं एक बटन को दबाता हूँ और एक बत्ती जल

जाती है तो इन दोनों में कारणात्मक संबंध होने का अनुमान मैं केवल तभी कर सकता हूँ जब मुझे ज्ञात हो कि परिस्थिति में हर अन्य बात यथावत् बनी हुई है। पर यह मैं केवल एक ही प्रयत्न में कैसे जान सकता हूँ? ठीक उस क्षण में, जब मैंने बटन दबाया था, कोई अन्य ऐसी बात हो सकती है जो वास्तविक कारण (कम-से-कम पर्याप्त उपाधि का एक अंश) रही हो। यदि मैं उसे बार-बार दबाता हूँ, और हर बार बत्ती जल जाती है, तो यह बात उत्तरोत्तर अधिक प्रसभाव्य होती जाती है कि वह एक कारक है (कुछ अन्य स्थायी कारकों के सहित, जैसे सर्किट का न टूटना तथा बिजली-सयंत्र का सक्रिय बना रहना)। यदि आप यह जानना चाहते हैं कि क ख के लिए अनिवार्य है तो उपाधियों को बदलते रहिए और देखिए कि कभी ख क के बिना प्राप्त होता है या नहीं। यदि आप यह जानना चाहते हैं कि क ख के लिए पर्याप्त है तो उपाधि क का बार-बार प्रयोग करके देखिए कि ख सदैव होता है या नहीं।

“सदैव” का क्या अर्थ है? प्रकटत “सदैव” को शाब्दिक अर्थ में लेना है जिसका मतलब है भूत, वर्तमान और भविष्य सभी उदाहरणों में। परंतु यदि ऐसी बात है तो आप इस समय यह नहीं जान सकते कि क ख का कारण है, क्योंकि आपने कोई भविष्य उदाहरण नहीं देखा है (और न असंख्य अतीत उदाहरण देखे हैं) इसके बावजूद, जैसा कि प्रकृति के किसी भी नियम में होता है, यह सब शामिल रहता है जब आप कहते हैं कि आक्सीजन की उपस्थिति में किसी जल सकनेवाली सामग्री को ताप देने से वह जल उठती है, तब यह विवक्षित होता है कि यदि ये शर्तें पूरी हो तो न केवल आज ऐसा होता है और कल हुआ था बल्कि कल फिर होगा। और यह बात सही अर्थ में आप जान नहीं सकते आपको प्रसभाव्यता की केवल न्यूनाधिक मात्राएँ ही प्राप्त हो सकती हैं। हमारा पूरा अतीत का अनुभव हमें यह विश्वास देता है कि यदि आक्सीजन है तो कल कागज आग में डाले जाने पर जल उठेगा इन परिस्थितियों में सदैव ऐसा हुआ है और हम कोई और भी ऐसी परिस्थितियाँ नहीं सोच सकते जो अनिवार्य हो। व्यावहारिक प्रयोजन के लिए इतना ही हमें चाहिए और प्राप्य भी केवल इतना ही है। हमें केवल यही कहने की आवश्यकता है कि “अब तक का

हमारा अनुभव केवल यही बताता है कि क ख की उत्पत्ति का कारण है और हमें कोई ऐसा अनुभव नहीं हुआ है जो इस बात में सदेह पैदा करे।" कल क के बाद ख होगा या नहीं, यह हम कल से पहले निश्चयात्मक रूप से नहीं जानते।

(111) कारणता के अन्य विश्लेषण—यहाँ तक हमने 'कारण' की इस परिभाषा का प्रतिवाद नहीं किया है कि वह "पर्याप्त उपाधि" है। पर बहु—से इस परिभाषा से असहमति प्रकट करेंगे। उन्हें शायद इस अर्थ में मिल के "कारण" शब्द के प्रयोग के अधिकार पर कोई आपत्ति न होगी, पर वे कहेंगे कि दैनिक जीवन में इस शब्द का हम ऐसा प्रयोग नहीं करते और कि साधारणतः इससे हमारा मतलब बिल्कुल भिन्न होता है। मिल वैज्ञानिक परिभाषा देने की कोशिश कर रहा था—अर्थात् ऐसी परिभाषा जो वैज्ञानिक छानबीन में यह शब्द जिस रूप में प्रयुक्त होता है उसके अनुसार हो, और शायद इस शब्द का मिल वाला प्रयोग अवश्य ही वैज्ञानिक प्रयोग के निकट है। परंतु कहा जाता है कि हमारे दैनिक वार्तालाप में "कारण" का अर्थ वह नहीं होता जो मिल ने बताया है। तो फिर दैनिक जीवन में इसका क्या अर्थ है ?

(a) व्यक्तियों के मध्य कारण—सबध— आर०जी० कॉलिंगवुड (1889—1943) के अनुसार "कारण" का मूल, आधारभूत, आदिम अर्थ मनुष्यों के अन्य मनुष्यों के सम्बन्ध में किए जानेवाले व्यवहार में पाया जाता है। जब भी मैं आपको कोई काम करने के लिए उकसाता हूँ, प्रेरित करता हूँ या बाध्य करता हूँ, तब मैं आपके उस काम का कारण बनता हूँ। मेरे प्रभाव का रूप आप अन्यथा जो किए होते उससे भिन्न तरह से स्वेच्छापूर्वक आपसे काम करवाने से लेकर आपको बाध्य करके काम करवाने तक, कुछ भी हो सकता है। स्पष्ट है कि यदि मैं बंदूक दिखाकर आपको मजबूर करता हूँ तो मैं आपके किसी काम का कारण बनता हूँ (जो अन्यथा आप न किए होते)। परंतु जब आप समाचार—पत्र में यह पढ़ते हैं कि चर्चिल के भाषण से कॉमन्स—सभा का कार्य स्थगित हो गया, तब मतलब यह नहीं है कि उसके भाषण ने अध्यक्ष को कार्य रोक देने के लिए बाध्य कर दिया, मतलब यह है कि चर्चिल के भाषण को

सुनकर अध्यक्ष ने स्वेच्छा से सभा का कार्य रोक देने का निश्चय कर लिया। इसीप्रकार, हम कहते हैं कि वकील के पत्र ने आदमी से ऋण चुकता करवा दिया। कारणता के प्रत्यय का मूल हमें व्यक्तियों के द्वारा अन्य व्यक्तियों के व्यवहार के प्रभावित होने में खोजना चाहिए

जैसा कि ह्यूम ने ठीक ही पूछा था, यह प्रत्यय किस सवेदन से व्युत्पन्न है ? मैं उत्तर देता हूँ कि हमारे सामाजिक जीवन में मनुष्यों के आपस के व्यावहारिक संबंधों से प्राप्त सवेदनो से, विशेषतः किसी अन्य आदमी से तब कुछ "करवाने" या उसे कुछ करने के लिए "बाध्य करने" के अनुभव से जब तर्क आदेश, धमकी इत्यादि से हम उसे ऐसी स्थिति में पहुँचा देते हैं कि वह अपना इरादा केवल वह काम करके ही पूरा कर सकता है, और विलोमतः स्वयं कुछ करने के लिए प्रेरित या बाध्य किए जाने के अनुभव से।¹

कारणता के बारे में कहते समय हमारी "अनिवार्य संबंध" वाली भाषा के प्रयोग करने की जो प्रवृत्ति होती है उसके लिए जिम्मेदार "कारण" का यही आदिम अर्थ है जिसमें एक आदमी सीधे दूसरे के व्यवहार को प्रभावित करता है या उसे बाध्य करता है हम अपने द्वारा दूसरे को प्रभावित या बाध्य किए जाने का अथवा दूसरे के द्वारा स्वयं प्रभावित या बाध्य किए जाने का अनुभव करते हैं, और जब हम भौतिक जगत् की उन वस्तुओं के बारे में, जिनमें हम अपने व्यवहार के द्वारा परिवर्तन लाते हैं, ऐसे सोचते हैं जैसे कि मानो वे भी उन अन्य मनुष्यों की तरह हो जिन्हें हम बाध्य कर सकते हैं, तब हमारी प्रवृत्ति जीवत्वरोप की बन जाती है—यही वजह है कि क्यों हमारी दैनिक जीवन में जो कारण विषयक_बातचीत होती है वह जीववाद से ओतप्रोत रहती है।

यद्यपि यही "कारण" का सर्वाधिक मौलिक या आदिम अर्थ है, तथापि यही वह एकमात्र या मुख्य अर्थ नहीं है जिसमें इस शब्द का आजकल प्रयोग

1 आर0जी0 कॉलिगवुड "ऑन दि सोकॉल्ड आइडिया ऑफ कॉजेशन हर्बर्ट मॉरिस द्वारा संपादित फ्रीडम ऐंड रिस्पॉन्सिबिलिटी" में उद्धृत, पृ0 307 (यह लेख सर्वप्रथम प्रोसीडिंग्स ऑफ दि अरिस्टोलियन सोसाइटी, 1938, पृ0 85-108 में प्रकाशित हुआ था।

होता है। पर तब भी कॉलिगवुड के अनुसार मिल का कथन गलत है, क्योंकि दैनिक वार्तालाप में इसका मुख्य अर्थ इसी आदिम अर्थ का विस्तार होता है, लेकिन उस सीमा तक नहीं जहाँ तक मिल का अर्थ है। तो, यह मुख्य अर्थ क्या है ?

(b) व्यक्ति और वस्तु के मध्य कारण-संबंध- अपने व्यवहार से हम न केवल अन्य मनुष्यों को प्रभावित करते हैं अपितु प्रकृति के घटनाक्रम को भी बदलते हैं।

अर्थ₂ में "कारण" शब्द मानवीय व्यवहार से सम्बन्धित प्रयत्न को अर्थ₁ की अपेक्षा कम नहीं प्रकट करता, परन्तु व्यवहार यहाँ अन्य मनुष्यों को नियन्त्रित करने के उद्देश्य से नहीं बल्कि "प्रकृति" की वस्तुओं, "भौतिक" वस्तुओं, के नियन्त्रण के उद्देश्य से किया जाता है। इस अर्थ में प्रकृति में किसी घटना का "कारण" एक हत्था जैसा है जिसे पकड़कर हम उसे संचालित कर सकते हैं। यदि हम ऐसी चीज को पैदा करना या रोकना चाहते हैं और तत्काल उसे पैदा नहीं कर सकते या रोक नहीं सकते (वैसे जैसे हम स्वयं अपने शरीर की कुछ गतियों को पैदा कर सकते हैं या रोक सकते हैं) तो हम उसका "कारण" खोजने लगते हैं। इस प्रसंग में "घटना ख का क्या कारण है ?" पूछने का अर्थ है "हम कैसे ख को जब चाहे तब पैदा कर सकते हैं या रोक सकते हैं ?"

आजकल के दैनिक प्रयोग में यह एक बहुत ही सामान्य अर्थ होता है। खरोच का कारण वह ठोकर है जो आदमी के टखने पर पड़ी थी, मलेरिया का कारण मच्छर का काटना है, नाव के डूबने का कारण उसपर हद से ज्यादा भार लदा होना है, किताबों के टेढ़ी-मेढ़ी हो जाने का कारण उनका सीलन-भरे कमरे में रखा होना है, आदमी को पसीना आने का कारण यह है कि उसने ऐस्पिरिन की गोली खा ली थी, भट्ठी के रात में बुझ जाने का कारण यह है कि हवा के लिए दरवाजा पूरी तरह नहीं खुला था, पौधे के मर जाने का कारण यह है कि उसे किसी ने पानी नहीं दिया, इत्यादि।¹

1 वही, पृष्ठ 304-5

इनमें से प्रत्येक प्रसंग में घटना ऐसी है जिसे हम पैदा कर सकते हैं या रोक सकते हैं। कारण पकड़ने का हथौड़ा है जिसके द्वारा हम पैदा करने या रोकने का काम कर सकते हैं। जैसे हम अन्य मनुष्यों के कामों को बदल सकते हैं वैसे ही प्रकृति में कुछ घटनाओं के क्रम को भी बदल सकते हैं, और कारण वह चीज है जो हम उन्हें बदलने के लिए करते हैं।

जब पेन्सिल आपके हाथ से छूटकर नीचे गिर जाती है, तब कोई नहीं कहेगा कि नीचे गिरते समय उसकी दूसरे क्षण की गति का कारण गिरने की पहले क्षण की गति है, या तीसरे क्षण की गति का कारण दूसरे क्षण की गति है, इत्यादि फिर भी जब तक गुरुत्वाकर्षण का नियम काम करता रहेगा और जब तक गिरनेवाली चीज के रास्ते में कोई रुकावट न हो, तब तक समय s_1 में उसका एक स्थान पर होना एक सेकंड के एक अल्पांश के अनंतर समय s_2 में उसके एक मिलीमीटर नीचे होने की पर्याप्त उपाधि है। परन्तु कारणता के बारे में हम इस रूप में बात नहीं करते। इसके बजाय हम कहते हैं कि मेरे द्वारा पेन्सिल का छोड़ दिया जाना उसके जमीन पर गिर पड़ने का कारण था। अथवा यदि हम लोहे के एक टुकड़े को आग में तपाकर गरम करें तो वह लाल हो जायगा, परन्तु सामान्यतः हम यह नहीं कहते कि हम लोहे को लाल करते हैं हम उसे तपाते हैं (आग में रखकर) और जब वह काफी तप जाता है तब वह हमारी किसी भी अन्य क्रिया की अपेक्षा किए बिना स्वतः ही लाल हो जाता है। दोनों ही प्रसंगों में जिस शर्त का उल्लेख किया गया है वह कार्य की एक अनिवार्य उपाधि है और साथ ही पर्याप्त उपाधि का एक घटक भी, फिर भी हम उसे कारण नहीं कहते। ऐसा क्यों ?

-

इस समय हम जिस मत पर विचार कर रहे हैं उसके अनुसार उत्तर यह है कि हम किसी उपाधि को कारण तब तक नहीं कहते जब तक उसमें कोई ऐसा काम शामिल न हो जिसे हम कार्य को उत्पन्न करने के लिए कर सकते हैं। हमारा यह कहना सही है कि हमारे द्वारा पत्थर को छोड़ दिया जाना उसके गिरने का कारण है यही वह बात है जो हम पत्थर को गिरने देने के लिए करते हैं। नीचे गिरते समय दूसरे क्षण में होनेवाली पत्थर की गति को पैदा

करने के लिए हमने पहले ही क्षण में जो कर लिया उसके अलावा हम कुछ नहीं करते। उसे छोड़ देने के बाद उसके जमीन पर पहुँचने के लिए हमें कुछ करने की जरूरत नहीं है। पत्थर को छोड़ देना एक काम है जो हम पत्थर के गिरने के लिए करते हैं। इसी प्रकार लोहे के उदाहरण में उसके लाल होने के लिए हमने कोई ऐसा काम नहीं किया जो हम उसे गरम करने के लिए पहले न कर चुके हों। उसे गरम करने के लिए जो तरीका हमने अपनाया है उसके अलावा कोई और तरीका हमने उसे लाल करने के लिए नहीं अपनाया। अतः हम सामान्यतः यह नहीं कहते कि हम उसे लाल करते हैं बल्कि केवल यह कहते हैं कि हम उसे गरम करते हैं। हम जब उसे आग में रख देते हैं तब बाकी बातें हमारे हस्तक्षेप के बिना स्वतः ही हो जाती हैं।

अनादि काल से लोग उन परिस्थितियों में कारण और कार्य की बात करते आए हैं जिनमें वे कोई चीज करते हैं जिससे कोई और इच्छित चीज हो जाती है—एक निश्चित प्रभाव को उत्पन्न करने के लिए वे अपने शरीर को एक निश्चित तरीके से हिलाते—डुलाते हैं किसी के जबड़े पर आघात करने के लिए (कार्य) आप अपने मुँह को आगे की ओर बढ़ाते हैं (कारण), खाने को मुँह में डालने के लिए (कार्य) आप कोंटे को उठाकर मुँह की ओर ले जाते हैं (कारण), इत्यादि। जिस उपाधि को हम कारण कहते हैं वह ऐसी होती है जिसमें हम हेरफेर कर सकें, पर वह पर्याप्त उपाधि नहीं होती, कार्य होने के लिए और भी कई उपाधियाँ चाहिए—जैसे, आपकी बाँह को स्वस्थ अवस्था में होना चाहिए। परन्तु यद्यपि यह उस घटना की एक उपाधि है, तथापि एक कारण नहीं है। दैनिक जीवन में हम कारणों और उपाधियों में स्पष्ट भेद करते हैं (मिल की विपरीत धारणा के बावजूद)। किसी कार्य के होने से पहले चाहे जितनी शर्तें पूरी करनी पड़े, किसी को हम तब तक कारण नहीं कहते जब तक उसमें हेरफेर की कोई तकनीक (चलाने के लिए हथ्था) न हो जिनके द्वारा हम कार्य को उत्पन्न कर सकें।¹

1 माइन्ड, 1957 में डगलस गैस किंग का लेख "कॉजेशन एण्ड रेसिपीन। गैसकिंग का कारणता के बारे में वही मत है जो कॉलिगवुड ने ऊपर उल्लिखित अपने लेख में "कारण" का दूसरा अर्थ दिया है।

एच०एल०ए० हार्ट और ए०एम० हॉनोर¹ इत्यादि कुछ अन्य दार्शनिक भी कारण और उपाधि में स्पष्ट भेद करते हैं, परन्तु कुछ अलग तरह से। दैनिक जीवन में हम प्रायः यह कहते हैं कि क ख का कारण है यद्यपि हमें बिल्कुल भी पक्का यकीन नहीं होता कि क के अनन्तर ख नियमित रूप से होगा और हम इस सामान्यीकरण से नहीं बंधे होते कि ऐसा होगा ही। हम यह विश्वास कर सकते हैं, और है भी यह सही, कि अ द्वारा ब की नाक पर आघात किया जाना ब की नाक से खून आने का कारण था, और ऐसा यह विश्वास किए बिना कि किसी के द्वारा किसी अन्य की नाक पर आघात किए जाने के बाद सदैव उसकी नाक से खून निकलने लगता है, तथा यह जाने बिना कि आघात के बाद नियमित रूप से खून बहने के लिए आघात को कितना शक्तिशाली होना चाहिए या नाक की झिल्लियों को कितना कमजोर होना चाहिए। यह सत्य है कि हमें कुछ सामान्यीकरणों की जरूरत होती है, हालाँकि वे कामचलाऊ होते हैं। यदि कोई कहे कि अ की मृत्यु का कारण सूर्य-कलक थे, तो इस सबध की व्याख्या के लिए हम कोई सामान्यीकरण चाहेगे, क्योंकि हमारे अनुभव में ऐसी कोई बात नहीं है जो मृत्यु को सूर्यकलको के साथ जोड़े। परन्तु हम निश्चित रूप से, और सही कहते हैं कि कागजों से भरी रद्दी की टोकरी में जलती हुई माचिस फेकना आग लगने का कारण है, भले ही हम यह कहना न चाहे कि जब भी कोई कागजों से भरी रद्दी की टोकरी में जलती हुई माचिस फेकता है तब हमेशा आग लग जाएगी। हवा में आक्सीजन का मौजूद होना और रद्दी की टोकरी में कागज का होना आग की उपाधियाँ हैं (पहली निश्चित रूप से एक अनिवार्य उपाधि है, दूसरी नहीं), परन्तु उन्हें हम आग का कारण नहीं कहते—हम कहते हैं कि कारण आपका जलती माचिस को फेकना है। गैसकिंग के अनुसार हम इसे कारण इसलिए कहते हैं कि इसमें हेरफेर की एक तकनीक है माचिस को फेकना एक ऐसा काम है जिसको करने का नतीजा आग का लगना है। परन्तु हार्ट और ऑनोर एक थोड़ी भिन्न व्याख्या देते हैं। वे कहते हैं कि हम घटना का कारण (मात्र उपाधियों के विपरीत) उस बात को बताते हैं जो प्रकृति

1 कॉजेशन इन दि लॉ, विशेषतः अध्याय 2

के मानदंड—उसकी सामान्य प्रक्रिया या उसके सामान्य व्यापार—से कुछ भिन्नता लिए होती है।

सामान्य अनुभव हमें सिखाता है कि अकेली छोड़ दी जाने पर चीजे जिनमें हम हेरफेर करते हैं पर जिनकी अपनी कोई "प्रकृति" होती है अथवा जिनका व्यवहार का एक विशिष्ट तरीका होता है, उन अवस्थाओं से भिन्न अवस्थाओं में या उन परिवर्तनों से भिन्न रूप में बनी रहेगी जिन्हें हम अपने हस्तक्षेप से उनमें पैदा करना सीख चुके हैं। यह धारणा कि कारण तत्त्वतः वह चीज है जो घटनाओं के स्वाभाविक या सामान्य रूप से स्वयं होनेवाले क्रम में हस्तक्षेप करती है, कारण की सामान्य—बुद्धिसुलभ धारणा में मुख्य अंश है, और कम-से-कम उतनी ही महत्वपूर्ण है जितनी मिल तथा ह्यूम द्वारा उतनी अधिक महत्वपूर्ण बताई हुई नियत या सतत अनुक्रम की धारणा। जहाँ आदमी का हस्तक्षेप अक्षरशः नहीं होता ऐसे प्रसंगों में भी प्राकृतिक घटना—क्रम में आशिक नियंत्रण के लिए आदमी के द्वारा जो हस्तक्षेप किया जाता है उससे सादृश्य के आधार पर ही यह निश्चित होता है कि किसी घटना का कारण किसे बताना है। शाब्दिक अर्थ में हस्तक्षेप न होते हुए भी कारण सामान्य घटना—क्रम में किसी अंतर का आना है जो परिणाम में अंतर लाता है।¹

इस प्रकार हम कहते हैं कि एक जलती हुई सिगरेट आसानी से आग पकड़नेवाली सामग्री में फेंक देना इमारत में आग लगने का कारण है और इमारत का सूखा होना तथा सामग्री का दाह्य होना केवल उपाधियाँ हैं।

रेल—दुर्घटना में ऐसे कारक भी होंगे जैसे गाड़ी की सामान्य चाल, उसपर लदा सामान और उसका अपना भार तथा नियमानुसार उसका रोका जाना या चाल का तेज किया जाना। निश्चय ही ये बातें ऐसी हैं जो उन दोनों ही अवसरों पर समान रूप से मौजूद रहती हैं जब दुर्घटनाएँ होती हैं तथा जब वे नहीं होती, और यही सोचकर हम उन्हें दुर्घटना का कारण नहीं मानते, हालाँकि यह सत्य है कि इनके अभाव में दुर्घटना न हुई होती। यह बात अवश्य ही साफ

1 वही, पृ० 27

है कि ऐसी बातों के उल्लेख से कोई स्पष्टीकरण नहीं होगा जो दुर्घटना तथा सामान्य अवस्था दोनों में उपस्थित हो। ऐसे तत्व दुर्घटना और सामान्य अवस्था के बीच वैसा कोई अंतर पैदा नहीं करते जैसा मुड़ी हुई पटरी या जलती हुई सिगरेट करती है।

सामान्य स्थितियाँ वे हैं जो विचाराधीन वस्तु की सामान्य अवस्था या सामान्य व्यापार के अंश के रूप में विद्यमान रहती हैं। ऐसी सामान्य अवस्थाओं में से कुछ पर्यावरण की जानी-पहचानी, व्यापक विशेषताएँ भी होंगी और उनमें से काफी अधिक न केवल दुर्घटना और सामान्य व्यापार दोनों ही में समान रूप से विद्यमान होंगी, अपितु उनका विद्यमान होना कारण की जाँच करनेवालों को बहुत ही सामान्य रूप से ज्ञात भी होगा। जो बात इस तरह से असामान्य होती है वह दुर्घटना और व्यापार के यथावत् चलते रहने में "अंतर पैदा करती है।"¹

इस प्रकार, यदि बलदेव ने विष खा लिया या उसे छुरा मार दिया गया, तो इस बात को हम उसकी मृत्यु का कारण बताते हैं। यदि उसकी मृत्यु की जाँच की गई और एक वकील कहे कि उसकी मृत्यु का कारण उसकी रक्त-कोशिकाओं का आक्सीजन से वंचित होना है तो जज इसमें कोई दिलचस्पी नहीं लेगा। जो स्थिति बताई गई है वह वस्तुतः मरने की सभी घटनाओं के लिए पर्याप्त उपाधि है, परंतु जज वह बात नहीं जानना चाहता जो आदमियों के मरने के लिए आमतौर पर एक पर्याप्त उपाधि है बल्कि यह जानना चाहता है कि इस समय इस आदमी की मृत्यु का क्या कारण था। विज्ञान इस प्रश्न में रुचि रखता है कि "किन स्थितियों में इस प्रकार की घटनाएँ सदैव घटती हैं?" परंतु दैनिक जीवन में तथा अदालती मामलों में हमारी दिलचस्पी यह पूछने में होती है कि "इस घटना का क्या कारण था?" जिसको प्रस्तुत व्याख्या के अनुसार इस रूप में पूछा जा सकता है कि "यह बात क्यों हो गई, जबकि सामान्य अवस्था से यह न हुई होती?"

1 वही, पृष्ठ 32-33

2 वही, पृष्ठ-445

तो फिर हम स्थायी उपाधियो (वे जो घटना के होने के लिए अनिवार्य होती है पर जिनका घटना के होने की और न होने की दोनो ही अवस्थाओ मे अस्तित्व होता है) का भेदक उपाधियो (वे जो उसमे हुआ है और 'सामान्य व्यापार" मे अतर पैदा करती है) से अतर करते है। परतु परिस्थिति की वह विशेषता जिसे हम कारण कहते है कुछ अस्थिर होती है तथा इस बात पर निर्भर होती है कि हम स्थायी उपाधियाँ किन्हे मानते है। उदाहरण के लिए एक आदमी जिसके पेट मे व्रण है एक दिन मसालेदार खाना खाता है और उसे दर्द का तेज दौरा पड जाता है। उसकी पत्नी दौरे का कारण इस बात को बताएगी कि उसने मसालेदार खाना खाया, जो डाक्टर बुलाया जाता है वह व्रणो को कारण बता सकता है। दोनो ही सही है, पर दोनो अवस्थाओ मे स्थायी उपाधियाँ कुछ भिन्न है। पत्नी यह पूछ रही है कि "व्रणो के पहले से रहते हुए, आज ही क्यो उसे दौरा पडा जबकि आमतौर पर उसे दौरा नही पडता ?" और इसका उत्तर यह है कि उसने मसालेदार खाना खाया था। परतु डाक्टर यह पूछ रहा है कि "मसालेदार खाना खाने के बाद इस आदमी को दौरा क्यो पडा जबकि अन्य लोगो को नही पडता ?" और इसका उत्तर यह है कि उसके पेट मे व्रण है। (अन्यो को मसालेदार खाना खाने के बावजूद दौरा नही पडेगा)। किन्हे कोई स्थायी उपाधियाँ मानेगा, यह बात सदर्थ-सापेक्ष होती है, और पत्नी का सदर्थ डाक्टर के सदर्थ से कुछ भिन्न है। एक और उदाहरण

एक कार एक स्थल पर मोड लेती हुई फिसलती है, उलट जाती है और उसमे आग लग जाती है। चालक के दृष्टिकोण से दुर्घटना का कारण बहुत तेज रफ्तार से मोड लेना था, और इससे यह सबक मिलता है कि अधिक सावधानी के साथ कार चलानी चाहिए। जिला-सर्वेक्षक के दृष्टिकोण से कारण सडक की सतह का दोषपूर्ण होना था, और सबक यह मिलता है कि सडको को ऐसी बनाया जाना चाहिए जिनमे फिसलन न हो। मोटर-निर्माता के दृष्टिकोण से कारण डिजाइन का दोषपूर्ण होना है, और सबक यह मिलता है कि गुरुत्व-केन्द्र को और भी नीचे रखा जाना चाहिए।¹

1 आर0जी0कॉलिंगवुड, आन दि सो-कॉल्ड आइडिया ऑफ कॉजेशन (मॉरेस द्वारा संपादित पूर्वोद्धृत ग्रंथ मे, पृ0 306 पर)

परन्तु हार्ट—हॉनोर मत के अनुसार यह सही नहीं है कि कारण सदैव कोई बात होती है जिसे हम करते हैं। जब जो बात हम करते हैं वह "मानक से विचलित होना" होता है, जैसा कि प्राय होता भी है, तभी वह कारण होती है, और ऐसे विचलन प्रकृति में प्राय मनुष्य के किए बिना भी होते हैं, जैसे तब जब हम कहते हैं कि बिजली गिरने से आग लग गई या बादल के गजरने से मवेशियों में भगदड़ मच गई।

इन मतों की ये आलोचनाएँ सभव हैं— (1) कारणता की ये व्याख्याएँ स्वयं कारणपरक भाषा से ओतप्रोत हैं। ह्यूम और मिल ने कम-से-कम यह प्रयत्न तो किया था कि "कारण" की परिभाषा में ऐसे शब्दों का प्रयोग हो जो स्वयं कारणपरक न हों। परन्तु हेरफेर करना किसी तरह का कार्य उत्पन्न करना है, "हेरफेर की तकनीक" या "चलाने का हथौड़ा" इस प्रकार स्वयं एक कारणपरक पद है जिसका "कारण" की परिभाषा में चक्रक-दोष से बचते हुए प्रयोग नहीं किया जा सकता। फिर, कॉलिगबुड ने "कारण" का जो सकल्पपरक अर्थ बताया है उसमें कार्योत्पादन का प्रेरित करना, अनुनय करना इत्यादि से अभेद बताया गया है, जो कि सब कार्योत्पादन के रूप हैं। अच्छा होगा कि हम रुककर जरा विचार कर लें कि प्रतिदिन कितने ऐसे शब्दों का हम प्रयोग करते हैं जिनके मूल में कारण का सप्रत्यय पहले से ही वर्तमान रहता है "काटना" का अर्थ है काट को अस्तित्व में लाने का कारण बनना, "बदलना" का अर्थ है परिवर्तन के होने का कारण बनना, "तोड़ना" टूट का कारण बनना है, "छोड़ना" का अर्थ है ऐसे कामों में लगना जिनके फलस्वरूप कोई व्यक्ति या वस्तु छूट जाती है, इत्यादि। "कारण" सामान्य शब्द है, लेकिन इसके विशेष रूपों या कार्योत्पादन के विशेष तरीकों के लिए हमारे पास अन्य शब्द हैं, और इनका हम "कारण" कारण की परिभाषा में चक्रकता-दोष के बिना प्रयोग नहीं कर सकते।

(11) हेरफेर वाली व्याख्या के अनुसार कारण होना कोई ऐसा काम करना है जिसका परिणाम कार्य हो ("परिणाम" एक कारणपरक शब्द है यदि क ख का कारण है तो क का परिणाम ख है)। परन्तु हम प्राय उन प्रसंगों में भी

कारण और कार्य की बात करते हैं जिनमें कुछ भी ऐसा नहीं होता जिसे हम कार्योत्पत्ति के लिए कर सकें। हम न केवल गोला-बारूद के कारखाने में विस्फोट होने के कारण के बारे में बात करते हैं अपितु करोड़ों-अरबों प्रकाश-वर्ष की दूरी पर किसी अधिनबतारे (सुपरनोवा) में होने वाले विस्फोट के कारण के बारे में भी। इस दूसरे प्रसंग में हम बिल्कुल तटस्थ द्रष्टा ही बने रह सकते हैं— कोई ऐसा हथ्था नहीं हो सकता जिसको चलाकर हम कोई सबधित परिवर्तन पैदा कर सकें। हम कहते हैं कि हम पानी के एक बर्तन को अधिक ऊँचे तापमान में रखकर जिससे उसकी बर्फ पिघल जाए, उसके पानी के स्तर को ऊँचा करते हैं, परंतु हम यह भी कहते हैं कि उत्तरी ध्रुव के सागरों में बर्फ का पिघलना संभव है जो पृथ्वी के महासागरों में जल के स्तर के बढ़ जाने तथा फलतः तटवर्ती नगरों में बाढ़ आने का कारण बनेगा। ऐसा लगता है कि हेरफेर के लिए एक हथ्था होने या न होने से कोई फर्क नहीं पड़ता। निश्चय ही कोई यह कह सकता है कि "हेरफेर की तकनीक" मूल अर्थ है और उत्तरी ध्रुव के सागरों तथा सुपरनोवा इत्यादि के उदाहरण उसके विस्तार हैं— कि विस्तृत अर्थ सादृश्य के आधार पर मूल अर्थ से निकलता है और मूल अर्थ में हेरफेर की तकनीकी शामिल है। परंतु यदि ऐसा है तो "कारण" का यह विश्लेषण उसे उसकी स्वकीय विशेषता के काफी बड़े अंश से वंचित कर देता है, क्योंकि अब "कारण" जो काम हम कर सकते हैं या जो हेरफेर हम कर सकते हैं उसी तक सीमित नहीं रहता।

(111) इसी प्रकार के सवाल कारणता की मानक-से-विचलन वाली व्याख्या को लेकर भी उठाए जा सकते हैं। यह सत्य है कि दैनिक जीवन में हम प्रायः मानक से विचलन होने की अवस्थाओं के बारे में प्रश्न पूछते हैं जब इमारत जलकर धराशयी हो जाती है तब हम पूछते हैं कि आग का क्या कारण था, पर जब वह बिना कुछ हुए खड़ी रहती है तब हम नहीं पूछते कि वह खड़ी क्यों है। लेकिन हम यह पूछ भी सकते हैं। वैज्ञानिक वह है जो अनुभव के सबसे साधारण और सुपरिचित तथ्यों के बारे में कारण-संबंधी प्रश्न पूछता है उबल रोटी के फूलने का क्या कारण है ? लोहे पर जग लगने का क्या कारण

है ? पृथ्वी के सूर्य की परिक्रमा करने का क्या कारण है ? रात में चन्द्रमा के कुछ देर से निकलने और तारों के जल्दी उदय का क्या कारण है ? ऐसे असंख्य प्रश्न उन बातों को लेकर पूछे जा सकते हैं जो मानक से विचलन की अवस्थाएँ किसी तरह नहीं हैं बल्कि इसके बजाय बिल्कुल सामान्य घटनाएँ हैं और प्रायः किसी भी अपवाद के बिना होती रहती हैं।

इस आक्षेप का एक उत्तर यह संभव है प्रश्न को सदैव इस तरह रखा जा सकता है कि प्रश्नाधीन घटना एक अन्य मानक से विचलन का रूप ले ले। मान लीजिए कि एक बालक जिसने डबल रोटी को फूलते देख है पूछता है कि आटा फैलता क्यों है? उत्तर यह है कि उसमें खमीर होता है। यह कारण सामान्य है, असामान्य नहीं, परंतु प्रश्न को निश्चय ही यह रूप दिया जा सकता है कि "इस चीज के आकार में फैलने का क्या कारण है जबकि अन्य चीजें नहीं फैलती ?" और इसका उत्तर होगा "क्योंकि इसमें खमीर है जबकि अन्य चीजों में नहीं है।" यदि खमीर का न होना मानक है तो किसी ऐसी चीज के बारे में उत्तर देना जिसमें खमीर हो एक ऐसा उत्तर है जिसमें इस मानक से विचलन शामिल है। अथवा यदि वह बालक जिसने गेद के पडने से खिडकी के टूटने की घटना देखी है, पूछता है कि इसका कारण क्या है (गेद के जोर से खिडकी का टूटना एक बहुत ही आम घटना है), तो हम उसके प्रश्न को इस रूप में ले सकते हैं कि "गेद खिडकी के पार कैसे निकल गई जबकि वह ईंटों की एक दीवार और अधिकतर अन्य ठोस चीजों के पार नहीं निकलती ?" और तब हम इसका उत्तर यह कहकर दे सकते हैं कि खिडकी शीशे की है और शीशा भंगुर होता है जबकि अधिकतर अन्य ठोस चीजें भंगुर नहीं होती। इस चीज के होने या इस प्रकार की घटना तथा अन्यो में वैषम्य दिखाने के लिए हमें सदैव कोई आधार मिल सकता है।

परंतु प्रश्न को सदैव इस प्रकार दूसरे शब्दों में रखने की प्रक्रिया से कि वह इस प्रकार की घटना और अन्य घटनाओं के बीच जो अंतर है उसका कारण बताने की प्रार्थना का रूप ले ले, हमें लाभ ही क्या हुआ ? इससे सिद्धांत तो बच जाता है, पर केवल उसका इस तरह विस्तार करके ही कि जिससे

उसकी वह स्वकीय विशेषता नष्ट हो जाती है जो प्रारम्भ में उसमें थी। इस सिद्धांत के समर्थन में पहले जो उदाहरण दिए गए थे वे एक मानक से विचलन के सच्चे उदाहरण थे, परंतु जो उदाहरण अभी-अभी दिए गए हैं उन्हें केवल अत्यधिक प्रयत्न और कष्ट से ही किसी-मानक-से-विचलन के उदाहरणों में बदला जा सकता है, क्योंकि वे सब किसी भी साधारण अर्थ में सामान्य प्रक्रिया अथवा सामान्य व्यापार के ही उदाहरण हैं। और यह तथ्य फिर भी बना रहता है कि हम इनके भी कारण पूछ सकते हैं। यह कहना कि ये सब एक मानक से विचलन के अर्थात् अन्य चीजों से विषमता रखने के उदाहरण हैं, एक सिद्धांत को तो बचा देता है पर इन प्रश्नों के उद्देश्य को समाप्त कर देता है। जब हम यह पूछते हैं कि बर्फ के पिघलने या लोहे पर जग लगने का क्या कारण है, तब एक बिल्कुल ही सामान्य प्रक्रिया, "प्रकृति के काम करने के एक सामान्य तरीके" के बारे में प्रश्न पूछ रहे होते हैं और इस तथा अन्य चीजों के बीच रहनेवाला कोई वैषम्य उसमें विवक्षित नहीं होता—हालाँकि ऐसे वैषम्य सदा ही ढूँढ निकाले जा सकते हैं।

(iv) इन सिद्धान्तों की यह महत्वपूर्ण विशेषता है कि ये कारणता को सतत संयोजन मानने वाले किसी भी अपरिष्कृत सिद्धांत का बिल्कुल ही अपर्याप्त होना सिद्ध कर देते हैं। दैनिक जीवन में "क ख का कारण है।" इस बात का समानार्थक नहीं है कि "क के अनंतर सदैव ख होता है।" हम यह कह सकते हैं और यह सत्य भी होगा कि "आजकल डिप्थीरिया मौत का कारण बहुत कम होता है" परन्तु यह कथन इस कथन से सगति नहीं रखता कि "जब हम यह कहते हैं कि डिप्थीरिया मौत का कारण है तब हमारा मतलब यह होता है कि डिप्थीरिया के बाद सदैव मौत होती है।"

फिर भी, क्या यह सचमुच मिल के कारण—सबधी मत की आलोचना है ? मिलने इस बात से इन्कार न किया होता कि डिप्थीरिया से कभी-कभी मौत होती है और कभी-कभी नहीं होती। वह होती है या नहीं होती, यह बात कई बातों पर निर्भर करती है, जैसे संक्रमण की मात्रा और संक्रमण से पहले रोगी का स्वास्थ्य। परंतु मिल ने यह भी नहीं कहा होता कि डिप्थीरियामौत का

कारण है। बहुत-सी बातें कारण में शामिल हैं, और यदि एक रोगी की मृत होती है जबकि दूसरे की नहीं होती तो इसकी वजह यह है कि कारणात्मक उपाधियाँ (इस तथ्य के अतिरिक्त कि उसे रोग का सक्रमण हो गया था) भिन्न थीं। मिल कहता है कि सब कारणात्मक उपाधियाँ वही हो तो कार्य सदा ही होगा। केवल यही वह अर्थ है जिसमें “यदि क ख का कारण है तो क के अनंतर ख सदैव होता है” कहना सत्य होता है। दैनिक जीवन में (जैसाकि हम पहले देख चुके हैं) हम प्रायः ऐसे बात करते हैं जैसे कि कारणात्मक उपाधियों में से एक पूरा ही कारण हो, परंतु यदि हम ऐसा करते हैं तो यह कहना सत्य नहीं होगा कि “यदि यह कारक उपस्थित है तो कार्य सदैव होगा” क्योंकि एकरूपता (कारण के वही होने पर कार्य सदैव वही होगा) केवल कार्य तथा सब कारणात्मक उपाधियों के संबंध में ही होती है।

वास्तव में यह प्रश्न कि “क्या प्रत्येक घटना का कोई कारण होता है?”—जो कि अगले परिच्छेद का विषय है—केवल कारणता के मिल के जैसे मत के प्रसंग में ही उठता है। (1) यदि कारण सदैव एक मानक से विचलन के रूप में होता है तो प्रत्येक घटना का कारण होना जरूरी नहीं है, क्योंकि प्रत्येक घटना ऐसी नहीं हो सकती कि वह किसी मानक से विचलन हो ही। यदि प्रत्येक घटना एक विचलन हो तो मानक होगा ही क्या? (2) यदि हम पूछें कि “क्या प्रत्येक घटना जो घटती है, हेरफेर वाली किसी ऐसी तकनीक से युक्त होती है जिससे वह पैदा की जाए?” तो उत्तर स्पष्टतः “नहीं” होगा, बशर्ते “हेरफेर की तकनीक” का हम इस तरह अर्थ—विस्तार न कर दें कि इसमें उनसे कहीं अधिक बातें शामिल हो जाएँ जिन्हें इसमें शामिल करना मूल उद्देश्य था। सूर्य-ग्रहण, सुपर्नोवा के विस्फोट विषय-अयन, अथवा वस्तुतः किसी भी अन्य खगोलीय घटना में तथा अनेक पार्थिव घटनाओं में कोई भी हेरफेर वाली तकनीक शामिल नहीं होती।



अध्याय-८

प्राचीन और आधुनिक मत

पाश्चात्य दर्शन का प्रारम्भ थेलीज के जलदर्शन से होता है, जिसके अनुसार जगत की समस्त वस्तुओं का मूल या उपादान, जल है। इसी से सभी वस्तुओं की उत्पत्ति होती है और अन्ततः ये सभी वस्तुएँ इसी 'जल' में विलीन हो जाती हैं। कहने का तात्पर्य यह है कि जैसे ही थेलीज जल को जगत के मूल कारण के रूप में स्वीकार करता है, वैसे ही जाने-अनजाने कारणता की अवधारणा प्रस्तुत हो जाती है। किन्तु प्राचीन पाश्चात्य दर्शन (ग्रीक दर्शन) में कारणता का एक सिद्धान्त के रूप में विवेचन सर्वप्रथम अरस्तू के दर्शन में ही देखने को मिलता है। इसप्रकार प्राचीन पाश्चात्य दर्शन में हम केवल अरस्तू के कारणता-विषयक मत की विवेचना करेंगे।

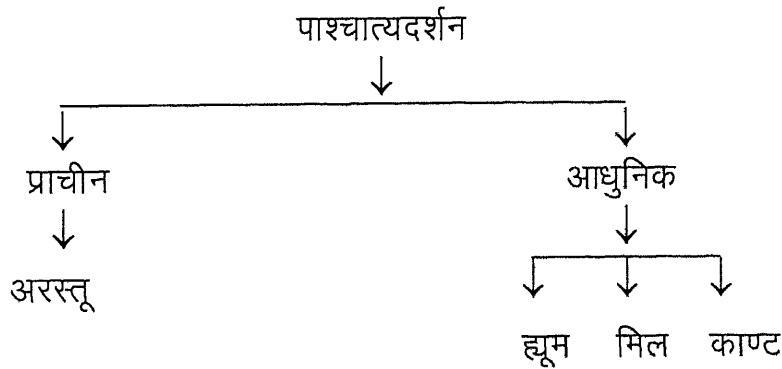
किन्तु आगे चलकर एक लम्बे अन्तराल के बाद आधुनिक पाश्चात्य दर्शन में इस समस्या (कारणता सिद्धांत) को लोकप्रिय बनाने का श्रेय ह्यूम को जाता है। ह्यूम की विवेचना के उपरान्त इस समस्या पर वैचारिक बहस दर्शन में ही नहीं, वरन् विज्ञान में भी प्रारम्भ हो गयी। वस्तुतः इसके पीछे मूलकारण यह था कि ह्यूम ने कार्य व कारण के बीच किसी प्रकार के अनिवार्य सम्बन्ध की स्थिति का निराकरण किया। इसप्रकार ह्यूम का कारणता विषयक मत आधुनिक पाश्चात्य दर्शन की एक बड़ी घटना है, जिसने महान चिन्तक काण्ट को मोहनिद्रा से जगा दिया। फलस्वरूप काण्ट ह्यूम के दृष्टिकोण का खण्डन करते हुये कारणता का एक नवीन दृष्टिकोण प्रस्तुत किया। उल्लेखनीय है कि ह्यूम की ही परम्परा में मिल नामक दार्शनिक आये जो ह्यूम के दर्शन की कुछ कमियों को दूर करते हुये अपने विचारों का प्रतिपादन किये। इसप्रकार हम आधुनिक पाश्चात्य दर्शन में ह्यूम, मिल और काण्ट के कारणता सिद्धांत की व्यापक विवेचना प्रस्तुत करेंगे।

ध्यातव्य है कि अरस्तू का कारणता सम्बन्धी विचार, अन्य पाश्चात्य दार्शनिकों की अपेक्षा, भारतीय मत के अधिक निकट है। वास्तव में अरस्तू और

भारतीय दार्शनिक—दोनो ही कारण व कार्य के बीच के उपादानात्मक सम्बन्ध को स्वीकारते हैं, जबकि अन्य पाश्चात्य दार्शनिक कारण व कार्य के बीच केवल सम्बन्ध—परक विवेचना ही प्रस्तुत करते हैं।

अब प्रश्न उठता है कि कारणता सिद्धांत की मूल समस्या क्या है ? इस सदर्भ में हम सभी सामान्यतया यह जानते हैं कि—

“प्रत्येक घटना का कोई—न—कोई कारण होता है (Every event has a cause)” और यह एक ऐसी मूलभूत वैज्ञानिक मान्यता है जिसे साधारण व्यक्ति भी करीब—2 निरपवाद रूप में स्वीकार करता है। जैसा कि हम जानते हैं कि वैज्ञानिक जिन बातों को एक मान्यता के रूप में स्वीकार कर लेता है, दर्शन उनकी भी छानबीन करता है। इसलिए दार्शनिक यहाँ भी विवेचन के द्वारा यह स्पष्ट रूप से समझना चाहता है कि आखिर यह कहने का वास्तविक अर्थ क्या है कि प्रत्येक घटना का कोई—न—कोई कारण होता है। फिर, कारण से आखिर क्या तात्पर्य है? किसे हम किसी घटना का कारण कहते हैं ? कारण में और घटना में, जिसे साधारणतः कार्य (Effect) कहा जाता है, किस प्रकार का सम्बन्ध होता है ? आदि कई तरह के प्रश्न दार्शनिक के मन में इस सम्बन्ध में उठते हैं जिनका सही उत्तर वह ढूँढना चाहता है। इस सम्बन्ध में अनेकों दार्शनिकों ने अपने—अपने मत व्यक्त किये हैं, परन्तु हम यहाँ चार वैसे मतों को उपस्थित करेंगे जो दर्शन में अपना विशिष्ट महत्त्व रखते हैं।



81 अरस्तू का मत – सामान्यतः जब कभी भी हम किसी घटना को किसी अन्य घटना 'ख' का कारण मानते हैं तो ऐसा समझा जाता है कि 'क' तथा 'ख' में एक ऐसा सम्बन्ध है कि 'क' के उपस्थित होने से 'ख' उत्पन्न होता है। इस प्रकार कारण की धारणा आम तौर पर किसी घटना के किसी अन्य घटना की उत्पत्ति की धारणा से सम्बद्ध है। जिससे उत्पत्ति होती है उसे कारण तथा जो उत्पन्न होता है उसे कार्य कहते हैं। इसी अर्थ में बादल को वर्षा का, विष को मृत्यु का, ठडक को बीमारी का कारण मानते हैं। अरस्तू की कारण सम्बन्धी धारणा भी सामान्यतः चीजों या घटनाओं की इसी उत्पत्ति-विषयक धारणा के साथ ही सम्बद्ध है, परन्तु फिर भी कारण-सम्बन्धी उनकी धारणा साधारण धारणा से एक महत्वपूर्ण रूप में भिन्न है। कारण की साधारण धारणा इस सम्बन्ध की वैज्ञानिक धारणा से मिलती-जुलती है। विज्ञान चीजों या घटनाओं के सम्बन्ध में उत्पत्ति-विषयक प्रश्न सिर्फ इस दृष्टि से उठाता है कि उसकी उत्पत्ति कैसे हुई अर्थात् किन-किन पूर्ववर्तियों ने उसे उत्पन्न किया। समय की दृष्टि से पहले आनेवाली वह घटना (या वे घटनाएँ) जो किसी अन्य घटना को उत्पन्न करती हैं, उस अन्य घटना का कारण समझी जाती हैं (या समझी जाती हैं)। परन्तु अरस्तू एक दार्शनिक थे और इसलिए उनका कारण सम्बन्धी धारणा भी दार्शनिक है जिसके अन्तर्गत चीजों या घटनाओं की उत्पत्ति के सम्बन्ध में 'कैसे?' प्रश्न के अलावा 'क्यों?' प्रश्न भी निहित है। अर्थात् अरस्तू जब किसी घटना की उत्पत्ति के कारण की बात करते हैं तो वे इस सम्बन्ध में इन दोनों ही प्रश्नों का समाधान चाहते हैं कि उस घटना की उत्पत्ति कैसे हुई तथा क्यों हुई? दूसरे शब्दों में अरस्तू की कारण सम्बन्धी धारणा में कारण, बन्ध तथा, हेतु दोनों की धारणाएँ सम्मिलित हैं। कारण का सम्बन्ध समय की दृष्टि से पूर्ववर्ती से होता है परन्तु हेतु का सम्बन्ध तार्किक या वैचारिक दृष्टि से पूर्ववर्ती से होता है जो समय की दृष्टि से पूर्ववर्ती नहीं भी हो सकता है। आमतौर पर हेतु अथवा क्यों? का सम्बन्ध घटना की उत्पत्ति के प्रयोजन या लक्ष्य आदि से होता है। अरस्तू दार्शनिक थे और इसलिए उनका मूल प्रश्न विश्व की उत्पत्ति विषयक समस्या को हल करना था जिसके अन्दर ये दोनों ही प्रश्न निहित थे कि विश्व की

उत्पत्ति कैसे हुई तथा क्यों हुई। इसी दृष्टि से कारण के सम्बन्ध में उन्होंने एक व्यापक सिद्धान्त दिया जो दर्शन के क्षेत्र में बड़ा महत्त्वपूर्ण सिद्ध हुआ।

अरस्तू के अनुसार किसी चीज की उत्पत्ति के पीछे चार प्रकार के कारण होते हैं जिनमें से किसी एक की ही उपस्थिति से उसकी उत्पत्ति नहीं हो जाती बल्कि उसकी उत्पत्ति चारों का संयुक्त परिणाम होती है। ये चार कारण हैं— (1) उपादान कारण (Material cause), (2) निमित्त कारण (Efficient cause), (3) आकारिक कारण (Formal cause) तथा (4) प्रयोजन कारण (Final cause)। इनमें से प्रथम दो कैसे ?' प्रश्न का उत्तर देते हैं तथा शेष दो 'क्यों ?' प्रश्न का। विज्ञान की दृष्टि से सिर्फ प्रथम दो को ही कारण की संज्ञा दी जानी चाहिये, परन्तु अरस्तू चारों को ही कारण के अन्तर्गत लेते हैं।¹ अब हम एक-एक कर देखें कि अरस्तू इन कारणों से क्या समझते हैं।

(1) उपादान कारण— किसी भी वस्तु के निर्माण में जिस उपादान या कच्चे माल (Raw material) का व्यवहार होता है उसे ही उसका उपादान कारण कहते हैं। उदाहरण के लिए घड़े के निर्माण में मिट्टी, कुर्सी के निर्माण में लकड़ी तथा कपड़े के निर्माण में धागा उपादान कारण है। उसी प्रकार विश्व की उत्पत्ति सम्बन्धी यदि वैज्ञानिक विचारधारा को स्वीकार करें तो कह सकते हैं कि भौतिक तत्वों के परमाणु (Atoms) इसके उपादान कारण हैं।

(2) निमित्त कारण—उपादान में शक्ति या गति प्रदान कर उसमें जो परिवर्तन लाता है उसे ही किसी वस्तु की उत्पत्ति का निमित्त कारण कहते हैं। उपादान में इस परिवर्तन के द्वारा ही किसी वस्तु की उत्पत्ति होती है। उदाहरण के लिए घड़े के निर्माण में कुम्हार, कुर्सी के निर्माण में बढई तथा कपड़े के निर्माण में जुलाहा निमित्त कारण हैं। वस्तुतः इसी निमित्त कारण के द्वारा दी गई शक्ति या गति के द्वारा उपादान कारण का कच्चा स्वरूप वस्तु में

परिवर्तित होता है। विज्ञान के अनुसार सर्वत्र व्याप्त गति (motion) तथा ईश्वरवादी विचारों के अनुसार ईश्वर विश्व का निमित्त कारण है।

(3) आकारिक कारण— किसी भी वस्तु का विश्लेषण करने पर उसमें हमें दो चीजें मिलती हैं—एक तो उसकी विषय-वस्तु (content) तथा दूसरा आकार (Form)। घड़े तथा मूर्ति की विषय-वस्तु एक ही है परन्तु आकार भिन्न-भिन्न है। उसी प्रकार कुर्सी तथा मेज में निहित धातु या कच्चा माल एक ही है— लकड़ी, परन्तु दोनों के आकार भिन्न-भिन्न हैं। यह आकार भी किसी वस्तु की उत्पत्ति का कारण होता है और वह इस अर्थ में कि निमित्त कारण के अन्तर्गत जो कच्चे माल को एक निश्चित रूप या आकार में ढालने की प्रेरणा होती है उसी के चलते वह कच्चे माल को एक खास दिशा में मोड़ता है। कच्चे माल को एक निश्चित दिशा में गति प्रदान करनेवाला यह आकार ही होता है। जो निमित्त कारण के मन के अन्दर मौजूद रहता है। इस निश्चित रूप या आकार को ही वस्तु का आकारिक कारण कहते हैं। एक ही उपादान लकड़ी से कभी कुर्सी और कभी मेज बनाये जाने का कारण यह आकारिक कारण ही होता है। वास्तव में प्लेटो के प्रत्ययों का दर्शन हमें अस्तु के आकारिक कारण में होता है।¹

(4) प्रयोजन कारण—किसी वस्तु के निर्माण के पीछे जो प्रयोजन अथवा लक्ष्य होता है और जिसकी पूर्ति वस्तु के निर्माण के द्वारा हो जाती है, उसे ही उस वस्तु का प्रयोजन-कारण कहते हैं। इस प्रकार वस्तु का प्रयोजन-कारण ही उसके निर्माण की सारी क्रिया को एक निश्चित दिशा में प्रेरित करता है। कोई भी मूर्ति या कुर्सी आदि जिस अन्तिम रूप में बनकर तैयार

1 ए क्रिटिकल हिस्ट्री आफ ग्रीक फिलोसोफी, पृष्ठ-269

होती है, वही उसके निर्माण का प्रयोजन-कारण है, चूँकि उसी की ओर, उसी की सिद्धि के लिए सारी क्रिया प्रेरित थी।

कारणों के विश्लेषण के सिलसिले में और आगे चलकर अरस्तू ने इन चार कारणों को दो ही मौलिक कारणों के रूप में परिवर्तित कर दिया— उपादान तथा आकारिक। उन्होंने कहा कि ठीक से देखने पर आकारिक तथा प्रयोजन-कारण एक ही सिद्ध हो जाते हैं। सचमुच किसी वस्तु का आकार ही उसका वह सार-रूप है जिसमें निमित्त कारण उपादान को ढालना चाहता है। इसलिए मूल रूप से किसी वस्तु के निर्माण का प्रेरक उसका आकार ही होता है जिनके रूप में अन्तिम रूप से ढलकर वस्तु सामने आती है। इसलिए प्रयोजन कारण तथा आकारिक कारण मूलतः एक ही सिद्ध होते हैं। उसी प्रकार निमित्त कारण भी एक सूक्ष्म दृष्टि से आकारिक कारण से भिन्न नहीं है। स्थूल रूप में तो घड़े के निर्माण में निमित्त रूप कुम्हार नजर आता है क्योंकि निर्माण-क्रिया में गति वही प्रदान करता है परन्तु इस गति का मूल स्रोत कहाँ है ? मूल स्रोत तो कुम्हार के मस्तिष्क में बने घड़े के उस नक्शे, प्रारूप या आकार में है जिसमें वह कच्ची मिट्टी को ढालना चाहता है। इसलिए वास्तविक निमित्त कारण भी वही है जो आकारिक कारण है। इस प्रकार मौलिक रूप में किसी वस्तु के निर्माण के पीछे दो ही कारण बच जाते हैं—उपादान (Material) तथा आकारिक (Formal)।

हमने ऊपर कहा है कि कारण के उपर्युक्त प्रकार के विश्लेषण के पीछे अरस्तू का मूल लक्ष्य था विश्व की वस्तुओं की एक व्यापक दार्शनिक व्याख्या प्रस्तुत करना। और यह काम उन्होंने यह बतलाकर किया कि किसी वस्तु के निर्माण में दो ही मूल तत्त्व हैं—उसका द्रव्य (Matter) तथा उसका आकार (Form)। द्रव्य (Matter) को उन्होंने मात्र सभावना (Possibility) की सज्ञा दी तथा आकार को वास्तविकता (Actuality) की। इसलिए किसी भी वस्तु के निर्माण का अर्थ है मात्र सभावना का वास्तविकता में परिवर्तन। इसलिए किसी

भी निर्माण का मूल प्रेरक अथवा लक्ष्य उसका आकार है। सभावना से वास्तविकता में परिवर्तित होना ही किसी भी निर्माण का लक्ष्य है।¹

ज्ञातव्य है कि कारण सम्बन्धी अरस्तू की उपर्युक्त धारणा इस सम्बन्ध की आधुनिक वैज्ञानिक धारणा से महत्त्वपूर्ण रूप में भिन्न है। आधुनिक विज्ञान की दृष्टि से अरस्तू के चार प्रकार के कारणों में से सिर्फ प्रथम दो, यानी उपादान तथा निमित्त कारणों की किसी घटना के कारण के अन्दर सम्मिलित किया जा सकता है, परन्तु आकारिक एवं प्रयोजन कारणों का तो वहाँ कोई स्थान ही नहीं है। उपादान (Matter) तथा गति या शक्ति (Motion) के रूप में विज्ञान किसी भी घटना या वस्तु की उत्पत्ति के दो कारण मान सकता है। इनमें से पहला अरस्तू का उपादान कारण तथा दूसरा उनका निमित्त कारण कहा जा सकता है। परन्तु निमित्त कारण की भी वैज्ञानिक धारणा अरस्तू की धारणा से एक अर्थ में भिन्न है। अरस्तू की निमित्त कारण की धारणा एक मन (Mind) से सम्बन्धित है और उनके अनुसार उपादान को गति देने वाली शक्ति का मूल स्रोत वह मन है जहाँ वस्तु के निर्माण का सारा आकार लक्ष्य आदि मौजूद रहता है, परन्तु निमित्त कारण की वैज्ञानिक धारणा में ऐसे किसी मन का कोई स्थान नहीं है। यदि कोई निमित्त कारण है तो वह गति, जो एक यान्त्रिक शक्ति है और जो किसी मन आदि से सम्बद्ध नहीं है।

कारण की आधुनिक वैज्ञानिक अवधारणा का एक नमूना मिल आदि विचारकों के इस मत में मिलता है कि कारण किसी घटना का नियत, अनौपाधिक पूर्ववर्ती (invariable, unconditional antecedent) है। इसमें अन्य बातों के अलावा एक प्रमुख बात यह है कि कारण को पूर्ववर्ती होना चाहिए, यानी कारण वही है जो कार्य (Effect) से समय की दृष्टि से पहले आता है। इस परिभाषा के अनुसार सिर्फ उपादान तथा निमित्त कारण ही कारण कहे जा सकते हैं क्योंकि वे ही समय की दृष्टि से उत्पन्न कार्य के पहले आते हैं। कार्य के आकार तथा लक्ष्य (यानी आकारिक एवं प्रयोजन कारण) समय की दृष्टि से उससे पहले नहीं आते बल्कि विचार में अथवा वैचारिक दृष्टि से, पहले

1 वही, पृष्ठ, 146

आते हैं। बल्कि वे समय की दृष्टि से तो पीछे आते हैं, क्योंकि घड़े की वास्तविक आकृति तो तब सामने आती है जब घड़ा सचमुच बनकर तैयार हो जाता है। ये कारण वैचारिक स्तर पर रहकर उपादान को एक निश्चित दिशा में एक निश्चित लक्ष्य की ओर परिवर्तित होने के लिए अभिप्रेरित करते हैं। विज्ञान में इस प्रकार के कारणों के लिए कोई स्थान नहीं है। इसका कारण यह नहीं है कि विज्ञान इन कारणों को बिल्कुल निरर्थक तथा बेकार मानता है, बल्कि वास्तविकता यह है कि विज्ञान का जो स्वरूप है, उसकी खोज की जो सीमा रेखा है उसका जो लक्ष्य है, उसकी परिधि के अन्दर ये कारण नहीं आते। सीधे शब्दों में, ये कारण बल्कि (Cause) नहीं हैं हेतु (Reason) हैं और विज्ञान घटनाओं के सिर्फ कारण से अपना मतलब रखता है, हेतु से नहीं। किसी भी घटना की उत्पत्ति क्यों हुई, यह बतलाना विज्ञान का काम नहीं है, और यदि है तो सिर्फ इस अर्थ में कि घटना की उत्पत्ति कैसे अर्थात् किन-2 नियत अनौपाधिक पूर्ववर्तियों के चलते हुई। विज्ञान घटनाओं के सम्बन्ध में 'क्यों' का भी उत्तर 'कैसे' के रूप में ही देकर सतुष्ट हो जाता है, उससे परे उसके क्षेत्र में आता ही नहीं। कारण के अलावा हेतु की भी व्याख्या करना दर्शन का काम है। अरस्तू एक दार्शनिक है इसलिए घटनाओं या वस्तुओं की उत्पत्ति की व्याख्या में कारण के साथ-साथ उनके हेतु (Reason) का भी स्पष्टीकरण वे आवश्यक समझते हैं। इसलिए वे कारण की अपनी अवधारणा में उपादान तथा निमित्त कारणों के अलावा आकारिक तथा प्रयोजन कारणों को भी स्थान देते हैं। ऐसा करते हुए अरस्तू न तो कारण की वैज्ञानिक अवधारणा की तुलना में कोई अधिक समुन्नत और न कोई निम्नतर कोटि की अवधारणा प्रस्तुत करते हैं। यहाँ उच्च और निम्न का कोई प्रश्न ही नहीं है। कारण की दोनों ही अवधारणाएँ अपनी-अपनी जगह पर अपने-अपने क्षेत्रों के अनुरूप उचित हैं। अरस्तू एक दार्शनिक की दृष्टि से कारणों की व्याख्या करते हैं और इसलिए कारण की वैज्ञानिक अवधारणा से उनकी भिन्नता होगी ही।¹

1 तत्वमीमांसा एव ज्ञानमीमांसा, केदारनाथ तिवारी पृष्ठ-147

8 2 ह्यूम का मत

ह्यूम ने अपनी दोनो महत्वपूर्ण पुस्तको—'ए ट्रिटाइज ऑफ ह्यूमैन नेचर' तथा 'ऐन ऐन्क्वायरी कन्सरनिंग ह्यूमन अन्डरस्टैंडिंग'— मे कारण-कार्य सम्बन्ध का विस्तृत विवेचन किया है। उनका मत है कि यह सम्बन्ध बुद्धि अथवा तर्कना पर आधारित न होकर मूलतः हमारे अनुभव पर ही आधारित है। कारण-कार्य सम्बन्ध पर विचार करते हुए उन्होंने सर्वप्रथम यह प्रश्न उठाया है कि हमें कारणता का प्रत्यय किस सस्कार से प्राप्त होता है। क्या हम उन वस्तुओ से कारणता का प्रत्यय प्राप्त कर सकते हैं जिन्हें हम 'कारण' कहते हैं ? इस प्रश्न का नकारात्मक उत्तर देते हुए ह्यूम ने कहा है कि 'कारण मानी जाने वाली वस्तुओ में कोई ऐसा सामान्य गुण नहीं है जिसके आधार पर हम उनसे कारणता का प्रत्यय प्राप्त कर सकें। दूसरे शब्दों में, जिन वस्तुओ को हम कारण मानते हैं उनसे हम तर्क अथवा अनुभव द्वारा कारणता का प्रत्यय प्राप्त नहीं कर सकते। इस प्रकार ह्यूम के विचार में कारणता का प्रत्यय 'वस्तुगत' नहीं है। उनका कथन है कि "कारणता का प्रत्यय हमें वस्तुओ में विद्यमान किसी सम्बन्ध से ही प्राप्त हो सकता है।"¹ यहाँ स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि वस्तुओ में विद्यमान किस सम्बन्ध से हम कारणता का प्रत्यय प्राप्त कर सकते हैं। इस प्रश्न के उत्तर में ह्यूम ने तीन सम्बन्धों का उल्लेख किया है जो निम्नलिखित हैं—(1) दैशिक दृष्टि से वस्तुओ का सामीप्य, (2) कालिक दृष्टि से वस्तुओ में विद्यमान पौर्वापर्य का क्रम तथा (3) अनिवार्यता का सम्बन्ध। अब हम कारणता के प्रत्यय को उत्पन्न करने वाले इन तीनों सम्बन्धों के विषय में ह्यूम के मत पर विचार करेंगे।

जब हम किन्हीं दो वस्तुओ या घटनाओ में से एक को कारण तथा दूसरी को कार्य मानते हैं तो वे सामान्यतः एक दूसरे के समीप होती हैं, अतः कारण और कार्य में प्रथम सम्बन्ध सामीप्य का सम्बन्ध है। इसका अर्थ यह है कि दैशिक दृष्टि से कारण और कार्य सामान्यतः समीपरथ होते हैं। यह सामीप्य

1 'ए ट्रिटाइज आफ ह्यूमन नेचर', पृ० 75

प्रत्यक्ष अथवा व्यवधानरहित भी हो सकता है और परोक्ष या व्यवधानयुक्त भी। जब एक लुढ़कती हुई गेद दूसरी स्थिर गेद को आगे धकेल देती है तो इन दोनों गेदों में व्यवधानरहित सामीप्य का सम्बन्ध स्पष्ट है। जब कोई घटना क किसी दूसरी घटना 'घ' को प्रत्यक्षत उत्पन्न न करके कुछ अन्य घटनाओं—ख ग' आदि—के माध्यम से उत्पन्न करती है तो प्रथम और अंतिम घटना में परोक्ष अथवा व्यवधानयुक्त सामीप्य होता है। इस प्रकार के सामीप्य क अंतर्गत मध्यवर्ती घटनाओं की एक श्रृंखला होती है जो प्रथम घटना और अंतिम घटना को कारण—कार्य के रूप में परस्पर सम्बद्ध करती है। स्पष्ट है कि ऐसी स्थिति में कार्य कारण से प्रत्यक्षत सम्बद्ध न होते हुए भी उससे परोक्षत अवश्य सम्बद्ध होता है। परन्तु यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि ह्यूम प्रत्यक्ष अथवा परोक्ष दैशिक सामीप्य को कारण—कार्य के सम्बन्ध के लिए अनिवार्य नहीं मानते। उनका कथन है कि कोई दो वस्तुएँ एक—दूसरे के निकट हो सकती हैं, किन्तु इसका यह अर्थ नहीं है कि वे दोनों अनिवार्यत कारण—कार्य के रूप में सम्बद्ध होंगी। उदाहरणार्थ हमारे मनोवेगों तथा विचारों से कारण—कार्य का सम्बन्ध हो सकता है, परन्तु उनमें किसी प्रकार का दैशिक सामीप्य नहीं हो सकता, क्योंकि अभौतिक होने के कारण वे स्थान नहीं घेरते। अपने इसी मत को स्पष्ट करते हुए ह्यूम ने लिखा है कि "नैतिक विचार को मनोवेग के दाएँ अथवा बाएँ नहीं रखा जा सकता, न ही कोई गंध अथवा ध्वनि गोल या चौकोर हो सकती है।"¹ इस प्रकार ह्यूम के मतानुसार सामान्यतः कारण—कार्य में दैशिक सामीप्य का सम्बन्ध होते हुए भी उसके लिए यह सम्बन्ध अनिवार्य नहीं है।

कारण और कार्य में दूसरा सम्बन्ध कालिक नियतक्रम अथवा पौर्वापर्य का सम्बन्ध है। जब कोई कारण किसी कार्य को उत्पन्न करता है तो वह सदैव और अनिवार्यत उस कार्य का पूर्ववर्ती होता है। ह्यूम ने स्पष्ट कहा है कि काल की दृष्टि से कारण का अपने कार्य से पहले आना अनिवार्य है। हमारा अनुभव इस बात की पुष्टि करता है कि कारण अपने कार्य का सहवर्ती न होकर सदा पूर्ववर्ती ही होता है। जब एक लुढ़कती हुई गेद दूसरी स्थिर गेद से टकराकर

1 वही पुस्तक, पृ० 236

उसमे गति उत्पन्न करती है तो हली गेद मे दूसरी गेद की अपेक्षा पहले गति उत्पन्न होती है। इस प्रकार कालिक नियत क्रम अथवा पौर्वापर्य का सम्बन्ध कारण-कार्य के सम्बन्ध के लिए आवश्यक है। परन्तु ह्यूम के विचार मे कारण-कार्य के सम्बन्ध को समझने के लिए पौर्वापर्य का यह सम्बन्ध ही पर्याप्त नहीं है। कोई दो घटनाएँ एक दूसरे के बाद घटित हो सकती हैं किन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि वे दोनों अनिवार्यतः कारण-कार्य के रूप मे सम्बद्ध होंगी। उदाहरणार्थ स्टेशन पर पहुँचने वाली किन्हीं दो गाड़ियों का समय इस प्रकार नियत किया जा सकता है कि एक गाड़ी सदैव दूसरी गाड़ी से पहले पहुँचे। परन्तु ऐसी स्थिति मे सदैव पहले पहुँचने वाली गाड़ी को दूसरी गाड़ी का कारण नहीं माना जा सकता। इस प्रकार यह सम्भव है कि कोई दो घटनाएँ सदैव एक दूसरे के पश्चात् घटित होते हुए भी कारण-कार्य के रूप मे सम्बद्ध न हों। इसी कारण ह्यूम नियत पौर्वापर्य के सम्बन्ध को भी कारण-कार्य के सम्बन्ध के लिए दैशिक सामीप्य के समान ही अनिवार्य नहीं मानते। उनके मतानुसार "यह सम्भव है कि कोई वस्तु किसी अन्य वस्तु के समीप तथा पूर्ववर्ती होते हुए भी उसका कारण न हो। इन दोनों मे एक अनिवार्य सम्बन्ध का होना आवश्यक है जो पूर्ववर्णित दोनों सम्बन्धों की अपेक्षा कहीं अधिक महत्त्वपूर्ण है।" अब हम इस अनिवार्य सम्बन्ध के विषय मे ह्यूम के मत पर विचार करेंगे।

ऊपर दिये गए उद्धरण से यह स्पष्ट है कि ह्यूम कारण और कार्य मे अनिवार्य सम्बन्ध स्वीकार करते हैं—अर्थात् वे यह मानते हैं कि एक विशेष कारण एक विशेष कार्य को ही सदा एव अनिवार्यतः उत्पन्न करता है। ऐसी स्थिति मे उनके समक्ष मुख्य प्रश्न यह है कि हमें कारण-कार्य के इस अनिवार्य सम्बन्ध का ज्ञान किस प्रकार होता है। दूसरे शब्दों मे, कारण और कार्य मे हम जो अनिवार्यता देखते हैं उसका प्रत्यय हमें किस सस्कार से प्राप्त होता है ? इस प्रश्न पर ह्यूम ने बहुत विस्तारपूर्वक विचार किया है। उनका मत है कि अनिवार्यता का यह प्रत्यय हमें किसी सवेदन सम्बन्धी सस्कार से प्राप्त नहीं हो

सकता, क्योंकि कारण और कार्य मानी जाने वाली वस्तुओं में ऐसा कोई गुण नहीं है जिसके द्वारा हमें उनके अनिवार्य सम्बन्ध का ज्ञान हो सके। हम कारण और कार्य के सामीप्य तथा पौर्वापर्य को ही प्रत्यक्षतः जान सकते हैं किन्तु इस ज्ञान के आधार पर हम निश्चयपूर्वक यह नहीं कह सकते कि उन दोनों में कोई अनिवार्य सम्बन्ध है। जब हम किन्हीं दो वस्तुओं को प्रथम बार कारण और कार्य के रूप में देखते हैं तो हमें इस इन्द्रिय-प्रत्यक्ष के आधार पर उन दोनों में अनिवार्य सम्बन्ध का ज्ञान नहीं होता, अर्थात् हम निश्चित रूप से यह नहीं कह सकते कि उनमें से एक विशेष वस्तु दूसरी विशेष वस्तु को सदैव और अनिवार्यतः उत्पन्न करेगी। इस प्रकार ह्यूम के अनुसार इन्द्रिय प्रत्यक्ष द्वारा हमें कारण और कार्य में अनिवार्य सम्बन्ध का ज्ञान कभी प्राप्त नहीं कर सकते। क्या हम अनुचितन के किसी संस्कार से कारण और कार्य के अनिवार्य सम्बन्ध का प्रत्यय प्राप्त कर सकते हैं ? इस प्रश्न का भी ह्यूम ने नकारात्मक उत्तर ही दिया है। उनका मत है कि अनिवार्य सम्बन्ध के प्रत्यय को उत्पन्न करने वाला अनुचितन का कोई संस्कार हमारे मन में नहीं है। 'हम केवल अनुभव से ही अपनी इच्छाशक्ति के प्रभाव को जान सकते हैं और अनुभव हमें यह बताता है कि एक घटना के पश्चात् दूसरी घटना किस प्रकार निरंतर घटित होती है। इन घटनाओं को अपृथक्नीय बनाने वाले किसी अनिवार्य सम्बन्ध का हमें इस अनुभव द्वारा ज्ञान नहीं होता। इससे हम निश्चयपूर्वक यह निष्कर्ष निकाल सकते हैं कि अनिवार्य सम्बन्ध का प्रत्यय हमारे मन में विद्यमान किसी भावना अथवा चेतना की अनुकृति नहीं है।'¹ इस प्रकार ह्यूम के मतानुसार कारण तथा कार्य में अनिवार्य सम्बन्ध का प्रत्यय न तो हमें किसी संवेदन सम्बन्धी संस्कार से प्राप्त हो सकता है और न अनुचितन सम्बन्धी संस्कार से।

अब स्वभावतः यह प्रश्न उठता है कि हमें कारण और कार्य में अनिवार्य सम्बन्ध क्यों प्रतीत होता है। हम यह क्यों मानते हैं कि कोई विशेष कारण किसी विशेष कार्य को सदैव तथा अनिवार्यतः उत्पन्न करता है और भविष्य में भी

1 'ऐन ऐन्क्वायरी कन्सरनिंग ह्यूमन अडरस्टैंडिंग चार्ल्स हैडेल द्वारा सम्पादित पुस्तक 'ह्यूम-सलैक्शन्ज' में सकलित, पृ 150, 151

करेगा ? इस प्रश्न के उत्तर में ह्यूम का कथन है कि केवल प्रथा अथवा आदत के कारण ही हम कारण और कार्य में अनिवार्य सम्बन्ध का अनुभव करते हैं। जब हम किन्हीं दो घटनाओं को बार-बार एक दूसरे के पश्चात् घटित होते देखते हैं तो हमारा मन उन घटनाओं में सम्बन्ध स्थापित कर लेता है और इसी कारण उनमें से किसी एक घटना को घटित होते देखकर हम तुरन्त उससे सम्बद्ध दूसरी घटना की प्रत्याशा करने लगते हैं। उदाहरणार्थ अग्नि को छूने के पश्चात् हमने सदैव उष्णता का अनुभव किया है और बर्फ को छूने के पश्चात् शीतलता का। इस पूर्वानुभव के फलस्वरूप हमारे मन में अग्नि के साथ उष्णता का और बर्फ के साथ शीतलता का सम्बन्ध स्थापित हो गया है। यही कारण है कि हम जब भी अग्नि अथवा बर्फ को देखते हैं तो हम तुरन्त उष्णता और शीतलता की आशा करने लगते हैं। वस्तुतः पूर्वानुभव द्वारा उत्पन्न अपनी इस आदत के कारण ही हमें अग्नि और उष्णता में तथा बर्फ और शीतलता में अनिवार्य सम्बन्ध प्रतीत होता है। पूर्वानुभव के अभाव में केवल इन्द्रिय प्रत्यक्ष द्वारा हम इस अनिवार्य सम्बन्ध को कभी नहीं जान सकते और न हम इसे तर्क द्वारा प्रमाणित ही कर सकते हैं। इस प्रकार स्पष्ट है कि ह्यूम कारण और कार्य के सम्बन्ध को वस्तुगत न मान कर, अनुभवजन्य 'आदत' के परिणामस्वरूप उत्पन्न आत्मगत सम्बन्ध मात्र मानते हैं। यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि अनिवार्य सम्बन्ध के प्रत्यय के विषय में उनकी यह व्याख्या कारण-कार्य के रूप में सम्बद्ध भौतिक वस्तुओं तथा मानसिक प्रवृत्तियों दोनों पर समान रूप से लागू होती है। इसका अभिप्राय यह है कि इच्छा और उसके प्रभावों में हमें जो अनिवार्य सम्बन्ध प्रतीत होता है वह भी वास्तव में अनुभवजन्य 'आदत' का ही परिणाम है। इस अनुभवजन्य आदत से प्रेरित होकर ही हम यह मान लेते हैं कि बहुत-सी भौतिक वस्तुएँ तथा हमारी मानसिक प्रवृत्तियाँ कारण-कार्य के रूप में सम्बन्धित हैं और कोई विशेष वस्तु किसी विशेष वस्तु का ही कारण या कार्य होती है। स्पष्ट है कि ह्यूम के विचार में कारण-कार्य सम्बन्ध के लिए हमारी इस अनुभवजन्य आदत का विशेष महत्व है, क्योंकि अन्ततः यही हमारे मन में कारण तथा कार्य में अनिवार्य सम्बन्ध के प्रत्यय को उत्पन्न करती है। इसके महत्व का वर्णन करते हुए वे कहते हैं कि 'समस्त

अनुभवजन्य अनुमान आदत के ही परिणाम है, तर्कना के नहीं। आदत मानव-जीवन की महान् मार्गदर्शिका है। इसी के कारण हमारा अनुभव हमारे लिये उपयोगी सिद्ध होता है और हम भविष्य में भी उसी प्रकार की घटनाओं की आशा करते हैं जैसी भूतकाल में घटित हुई है। आदत के प्रभाव के बिना हम अपनी स्मृति तथा इन्द्रियों के प्रत्यक्षों तक ही सीमित रह जायेंगे और भावी घटनाओं के विषय में कभी कोई अनुमान नहीं लगा सकेंगे। हमारे समस्त कर्मों तथा अधिकांशतः चिंतन का भी तुरन्त अनन्त हो जायेगा।¹ इस प्रकार ह्यूम के मतानुसार अनुभवजन्य आदत कारण-कार्य में अनिवार्य सम्बन्ध के प्रत्यय का ही नहीं अपितु हमारे समस्त कर्मों तथा वस्तु-तथ्य सम्बन्धी चिंतन का भी मूल आधार है।

प्रस्तुत खण्ड में अभी तक हमने यह स्पष्ट करने का प्रयास किया है कि ह्यूम के विचार में कारण तथा कार्य में किस प्रकार का सम्बन्ध है और हमें ऐसा क्यों प्रतीत होता है कि कोई विशेष कारण ही सर्वदा एव अनिवार्यतः किसी विशेष कार्य को उत्पन्न करता है। अब इस प्रश्न के सम्बन्ध में उनके मत पर विचार करना आवश्यक है कि क्या प्रत्येक वस्तु का कोई कारण होना अनिवार्य है। सामान्यतः इस सिद्धान्त को स्वीकार किया जाता है कि जिस वस्तु का प्रारम्भ हुआ है और जो अस्तित्व में है उसका कोई न कोई कारण होना अनिवार्य है। परन्तु ह्यूम का कथन है कि इस सिद्धान्त को हम न तो अनुभव द्वारा प्रमाणित कर सकते हैं और न तर्क द्वारा। उन्होंने इस सिद्धान्त को प्रमाणित करने के लिए क्लार्क, लॉक आदि दार्शनिकों द्वारा दिये गये तर्कों का खडन किया है। उपर्युक्त सिद्धान्त की सत्यता को प्रमाणित करने के लिए क्लार्क तथा कुछ अन्य दार्शनिकों ने यह तर्क दिया है कि यदि बिना कारण के किसी वस्तु का अस्तित्व है तो यह स्वयं अपना कारण होगी, किन्तु यह असम्भव है क्योंकि इसका अर्थ यह है कि स्वयं अपना कारण बनने के लिए यह वस्तु अस्तित्व में आने से पहले ही प्रारम्भ हो चुकी थी। इसी प्रकार उक्त सिद्धान्त के समर्थन में लॉक ने यह तर्क दिया है कि जो वस्तु बिना किसी कारण के उत्पन्न हुई है वह 'असत्' से उत्पन्न हुई होगी, किन्तु 'असत्' किसी वस्तु का कारण

1 वही पुस्तक, पृ० 135

नहीं हो सकता। उपर्युक्त दोनों तर्कों के विरुद्ध ह्यूम की मुख्य आपत्ति यह है कि जिस सिद्धांत को प्रमाणित करने के लिए ये तर्क दिये गये हैं उसकी सत्यता को ये पहले से ही स्वीकार कर लेते हैं—अर्थात् ये पहले से ही मान लेते हैं कि प्रत्येक वस्तु का कोई कारण होना अनिवार्य है। स्पष्ट है कि इन दोनों युक्तियों द्वारा कारण की अनिवार्यता का सिद्धांत वास्तव में प्रमाणित नहीं होता। इससे ह्यूम यही निष्कर्ष निकालते हैं कि कारणता सम्बन्धी हमारा विश्वास किसी युक्ति अथवा तर्क पर आधारित न होकर वस्तुतः हमारी अनुभवजन्य आदत पर ही आधारित है। ऐसी स्थिति में इस विश्वास को तर्कों द्वारा प्रमाणित करने का प्रयास व्यर्थ है। यहाँ यह स्पष्ट कर देना आवश्यक है कि ह्यूम का यह मत नहीं है कि कोई वस्तु अकारण ही उत्पन्न हो सकती है। उनका कथन केवल इतना ही है कि हम इन्द्रिय प्रत्यक्ष और तर्क द्वारा कारण की अनिवार्यता को प्रमाणित नहीं कर सकते। वे स्वयं यह मानते हैं कि प्रत्येक वस्तु का कोई कारण अवश्य होता है। इस सम्बन्ध में उन्होंने स्पष्ट कहा है—“यह सर्वसम्मति से स्वीकार किया जाता है कि बिना कारण के किसी वस्तु का अस्तित्व नहीं हो सकता।” इसी प्रकार प्रत्येक वस्तु के लिए कारण की अनिवार्यता को स्वीकार करते हुए ह्यूम ने अपने एक पत्र में लिखा है कि “मैंने यह मूर्खतापूर्ण बात कभी नहीं कही कि कोई वस्तु बिना किसी कारण के उत्पन्न हो सकती है।”¹ इन उद्धरणों से स्पष्ट है कि व्यावहारिक दृष्टि से ह्यूम कारणता के सिद्धान्त में पूर्णतः विश्वास करते थे। परन्तु उनका यह निश्चित मत है कि सैद्धांतिक दृष्टि से तर्क द्वारा किसी वस्तु के लिए कारण की अनिवार्यता को कभी प्रमाणित नहीं किया जा सकता।³

हम देख चुके हैं कि ह्यूम कारण-कार्य सम्बन्ध को ‘दार्शनिक सम्बन्ध’ भी मानते हैं और ‘प्राकृतिक सम्बन्ध’ भी। यहाँ इन दोनों सम्बन्धों के अन्तर को कुछ और अधिक स्पष्ट कर देना आवश्यक है। जब भिन्न-भिन्न वस्तुओं में

1 ऐन ऐन्क्वायरी कन्सरनिंग ह्यूमन अण्डरस्टैंडिंग पृ० 95

2 लैटर्ज, भाग-1, पत्र-संख्या 91

3 ए ट्रिटाइज ऑफ ह्यूमन नेचर, पृ० 79

कारण-कार्य सम्बन्ध होता है तो इसे ह्यूम 'दार्शनिक सम्बन्ध' कहते हैं। परन्तु जब विभिन्न प्रत्ययो में कारण-कार्य सम्बन्ध द्वारा साहचर्य स्थापित होता है तो इसे वे 'प्राकृतिक सम्बन्ध' की सजा देते हैं। 'दार्शनिक सम्बन्ध' तथा 'प्राकृतिक सम्बन्ध' के रूप में ह्यूम ने 'कारण' की दो भिन्न परिभाषाएँ दी हैं। 'दार्शनिक सम्बन्ध' के रूप में 'कारण' की परिभाषा देते हुए उन्होंने कहा है कि "कारण अपने कार्य से पूर्ववर्ती तथा उसके समीप होता है और कारण के सदृश सभी वस्तुओं तथा कार्य के सदृश सभी वस्तुओं में पौर्वापर्य एवं सामीप्य ये दोनों सम्बन्ध पाये जाते हैं।"¹ प्राकृतिक सम्बन्ध के रूप में कारण की परिभाषा देते हुए वे कहते हैं कि "कारण वह है जो अपने कार्य से पूर्ववर्ती तथा उसके समीप होता है और जो कार्य से इस प्रकार सम्बद्ध रहता है कि एक के फलस्वरूप हमारे मन में दूसरे का प्रत्यय उत्पन्न होता है और एक का सस्कार दूसरे का सजीव प्रत्यय उत्पन्न करता है।"² इस प्रकार स्पष्ट है कि ह्यूम के अनुसार दार्शनिक सम्बन्ध के रूप में कारण-कार्य का पूर्ववर्ती, उसके समीप तथा उससे निरन्तर सम्बद्ध रहता है, परन्तु प्राकृतिक सम्बन्ध के रूप में कारण-कार्य सम्बन्ध हमारे प्रत्ययो में साहचर्य स्थापित करता है जिस पर हमारा कारण-कार्य सम्बन्धी सम्पूर्ण अनुमान आधारित है।³

यहाँ इस बात का उल्लेख कर देना आवश्यक है कि ह्यूम को अरस्तू द्वारा किया गया 'कारण' का वर्गीकरण मान्य नहीं है। अरस्तू ने 'कारण' के चार भेद माने हैं—निमित्त कारण, उपादान कारण, आकारिक कारण तथा प्रयोजन-कारण। ह्यूम इनमें से केवल निमित्त कारण को ही स्वीकार करते हैं। उनका मत है कि अरस्तू ने 'कारण' के जो अन्य तीन भेद माने हैं वे वास्तव में 'कारण' नहीं हैं। किसी कार्य को उत्पन्न करने वाला कारण केवल एक ही प्रकार का हो सकता है और वह है निमित्त कारण। 'कारण' के विषय में अपनी इस मान्यता को स्पष्ट करते हुए ह्यूम ने लिखा है कि "शक्ति अथवा उत्पादकता सम्बन्धी हमारा प्रत्यय किन्हीं दो वस्तुओं के सतत सम्बन्ध के फलस्वरूप ही

1 वही पुस्तक, पृ० 170

2 वही पुस्तक, पृ० 170

3 देखिये, वही पुस्तक, पृ० 94

उत्पन्न होता है, अतः जहाँ यह सतत सम्बन्ध पाया जाता है वहाँ केवल निमित्त कारण होता है और जहाँ यह सतत सम्बन्ध नहीं पाया जाता वहाँ किसी प्रकार का कारण नहीं हो सकता।¹ इस प्रकार यह स्पष्ट है कि ह्यूम 'कारण' के परम्परागत वर्गीकरण को स्वीकार नहीं करते।

कारण-कार्य सम्बन्ध के विषय में उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि यद्यपि ह्यूम इस सम्बन्ध को वस्तुगत न मान कर केवल आत्मगत ही मानते हैं फिर भी वे इसे दार्शनिक दृष्टि से विशेष महत्त्व देते हैं। उनका मत है कि वस्तु-तथ्य सम्बन्धी हमारा सम्पूर्ण ज्ञान अतः इसी कारण-कार्य सम्बन्ध पर आधारित है। सभी विज्ञानों तथा मनुष्य के व्यवहारिक जीवन में इस सम्बन्ध का अत्यधिक महत्त्व है। यही कारण है कि ह्यूम ने कारण-कार्य सम्बन्ध के सभी महत्त्वपूर्ण पक्षों पर बहुत विस्तारपूर्वक विचार किया है। परन्तु यहाँ यह उल्लेखनीय है कि कारण-कार्य सम्बन्ध के विषय में उन्होंने जो कुछ कहा है वह पूर्णतः नवीन अथवा मौलिक नहीं है। इस विषय से सम्बन्धित उनके मुख्य सिद्धान्त का पूर्वाभास चौदहवीं शताब्दी के एक दार्शनिक निकोलस के दर्शन में प्राप्त होता है। वे यह मानते थे कि हम किसी वस्तु से किसी विशेष वस्तु के अस्तित्व का निश्चित रूप से अनुमान नहीं कर सकते, क्योंकि सभी वस्तुएँ एक दूसरे से भिन्न हैं और इसी कारण तार्किक दृष्टि से कोई भी वस्तु किसी भी वस्तु को उत्पन्न कर सकती है। हमारे कारणता सम्बन्धी विश्वास की व्याख्या करते हुये निकोलस ने यह भी कहा है कि किन्हीं दो घटनाओं को बार-बार एक दूसरे के पश्चात् घटित होते हुए देखते रहने के कारण ही हम अपने पूर्वानुभव के आधार पर एक को कारण तथा दूसरी को कार्य मान लेते हैं। इस प्रकार वे तर्कअथवा बुद्धि के स्थान पर हमारे पूर्वानुभव को ही कारण-कार्य सम्बन्ध का मूलआधार मानते हैं। हम देख चुके हैं कि ह्यूम ने भी कारण-कार्य सम्बन्ध की यही अनुभव मूलक व्याख्या की है। परन्तु इसका अर्थ यह नहीं है कि ह्यूम ने निकोलस के दर्शन का अध्ययन करके उसी के आधार पर अपने कारण-कार्य सम्बन्धी सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है। हम निश्चयपूर्वक यह भी

नहीं कह सकते कि वे निकोलस के दर्शन से अवगत थे। फिर भी इतना अवश्य कहा जा सकता है कि ह्यूम ने कारण-कार्य सम्बन्धी जिस सिद्धान्त का प्रतिपादन किया है उसे निकोलस लगभग चार सौ वर्ष पूर्व ही निरूपित कर चुके थे। परन्तु इससे दर्शन के इतिहास में ह्यूम के सिद्धान्त का महत्त्व कम नहीं होता। जैसा कि हम पहले कह चुके हैं, आधुनिक अनुभववादी और तर्कीय प्रत्यक्षवादी ह्यूम के दर्शन को ही अपने दर्शन का मूल आधार मानते हैं, निकोलस के दर्शन को नहीं।

कारणता और आगमन की समस्या¹—इस परिप्रेक्ष्य में ह्यूम के द्वारा उठाई गई आगमन की समस्या भी विचारणीय है। यदि यह प्रश्न किया जाय कि किस साक्ष्य के आधार पर यह कहा जा सकता है कि अग्नि कल भी जलायेगी, सूर्य भविष्य में भी पूरब में निकलेगा, कोई वस्तु ऊपर फेंकने पर सदैव नीचे गिरेगी ? इत्यादि। परंपरागत रूप से इस प्रश्न का उत्तर देने के लिए 'प्रकृति की एकरूपता' का सहारा लिया गया है। कारण-कार्य नियम और प्रकृति की एकरूपता में क्या संबंध है? यह प्रश्न विवादास्पद है। जे०एस०मिल० और बेन जैसे तर्कशास्त्री कारण-कार्य नियम को 'प्रकृति की एकरूपता' (Uniformity of Nature) का एक अंग मानते हैं, किन्तु सिगबर्ट और बोसाके कारण-कार्य नियम और प्रकृति की एकरूपता को भिन्न-भिन्न मानते हैं। इसमें से कौन-सा सिद्धान्त अधिक तर्कसंगत है ? इस विवाद में उलझना ह्यूम के द्वारा उठाई गई समस्या के लिए प्रासंगिक नहीं है। वस्तुतः प्रकृति की एकरूपता और कारण-कार्य नियम दोनों के परिप्रेक्ष्य में समस्या का स्वरूप एक ही है। 'प्रकृति की एकरूपता' का अर्थ यह है कि— 'प्रकृति समान परिस्थितियों में समान कार्य करती है।' ऐसा अतीत (Past) या भूतकाल में सदैव होता रहा है, इसलिए भविष्य में भी ऐसा ही होगा। इस सदर्भ में ह्यूम की समस्या यह है कि "अतीतकाल में प्रकृति की एकरूपता के आधार पर यह कैसे कहा जा सकता है कि भविष्य भी अतीत के समान होगा ?" प्रकृति की एकरूपता

1 पाश्चात्य दर्शन का उद्भव और विकास—डा० एच०एस० उपाध्याय, पृ० 231-233

स्वयं एक प्रकार के आगमनात्मक अनुमान पर आधारित है। अतः आगमन के आधार पर इसको सिद्ध नहीं किया जा सकता है। मनोवैज्ञानिक दृष्टि से किसी सर्वव्यापी कथन या प्रतिज्ञप्ति (Universal Proposition) की सत्यता को उसके अतर्गत आने वाले प्रत्येक उदाहरण की सत्यता का बिना परीक्षण किये ही स्वीकार किया जा सकता है। हम उसमें मनोवैज्ञानिक दृष्टि से विश्वास कर सकते हैं। वास्तव में, ह्यूम आगमन की समस्या के मनोवैज्ञानिक समाधान को स्वीकार करता है। किन्तु समस्या का मनोवैज्ञानिक समाधान दार्शनिक दृष्टि से महत्वपूर्ण नहीं है। वस्तुतः समस्या का स्वरूप तार्किक है, परन्तु ह्यूम आगमन की समस्या के तार्किक समाधान को संभव नहीं मानता है।¹

वस्तुतः आगमन से प्राप्त ज्ञान सभाव्य सत्य, की कोटि में आता है। उसके आधार पर किसी अनिवार्य संबंध का प्रतिपादन नहीं किया जा सकता है। अतः आगमनात्मक दृष्टि से भी कारण-कार्य में किसी अनिवार्य एवं सार्वभौमिक संबंध की स्थापना नहीं की जा सकती है। दूसरे शब्दों में, अनुभव के आधार पर कारण-कार्य संबंध की अनिवार्यता एवं सार्वभौमिकता को तर्कतः सिद्ध नहीं किया जा सकता है। अनुभव के द्वारा केवल वर्तमान कालिक घटनाओं को एवं स्मृति के आधार पर अतीतकाल की घटनाओं को जानने का दावा किया जा सकता है। किन्तु अनुभव के आधार पर यह नहीं जाना जा सकता है कि भविष्य में घटित होने वाली घटनाएँ भी अनिवार्यतः अतीतकाल की घटनाओं के समान ही होंगी।² इस विवेचन से स्पष्ट है कि नियत संयोग और आगमनात्मक अनुमान के द्वारा हमारे मन में अनिवार्यता की एक प्रत्याशा (Expectation) उत्पन्न हो जाती है। यह एक भावना मात्र है जिसकी पुष्टि परंपरा के द्वारा होती है। यह बाद में एक विश्वास (Belief) के रूप में बदल जाती है। इसी से अनिवार्यता

1 Problem of Justifying Inductive Inference, Essays in Analysis, (Ed) Ellice Ambrose, p 182-185

2 ज्ञानमीमासा के मूल प्रश्न पृ० 183-186

के प्रत्यय को बल मिलता है। ह्यूम के अनुसार कारण और कार्य कही जाने वाली घटनाएँ बार-बार घटित होती हुई दिखाई पड़ती हैं। इसीलिए हम उनमें कारण-कार्य के अनिवार्य सबध की कल्पना कर लेते हैं।

ह्यूम के द्वारा कारण-कार्य सबध की अनिवार्यता और सार्वभौमिकता को स्वीकार न करना अठारहवीं शताब्दी के दर्शन की एक ऐसी क्रांति है जिसका दूरगामी प्रभाव रहा है। प्रसिद्ध दार्शनिक रसेल को बाध्य होकर यह कहना पड़ा कि ह्यूम का दर्शन अठारहवीं शताब्दी के तार्किक औचित्य के दिवालिएपन का प्रतिनिधित्व करता है। अतः इसकी खोज करना महत्त्वपूर्ण है कि अनुभववादी दर्शन के अतर्गत ह्यूम की समस्या का कोई समाधान हो सकता है अथवा नहीं ? यदि ह्यूम के समान आगमनात्मक सिद्धान्त को न माना जाय तो विशेष तथ्यों के निरीक्षण के आधार पर सामान्य वैज्ञानिक नियमों को स्थापित करना दोषपूर्ण होगा। इस प्रकार ह्यूम के सशयवाद से कोई भी अनुभववादी बच नहीं सकता है।¹

ह्यूम के कारण-कार्य सिद्धान्त को एक अनिवार्य सबध के रूप में स्वीकार न करने का प्रभाव आगे चलकर जर्मन दार्शनिक काण्ट पर पड़ा। काण्ट ने ह्यूम के द्वारा प्रतिपादित कारणता की अनुभव-सापेक्ष एवं मनोवैज्ञानिक अवधारणा का खण्डन किया। उसके अनुसार कारण-कार्य नियम कोई अनुभवजन्य प्रत्यय नहीं, बल्कि एक बुद्धि-विकल्प है। चूँकि कारणता एक बुद्धि-विकल्प है, इसलिए यह स्वरूपतः प्रागनुभविक सप्रत्यय है। इसे मनोवैज्ञानिक विश्वास नहीं माना जा सकता है। यद्यपि काण्ट भी यह स्वीकार करता है कि कारण-कार्य सबध हमारे वस्तु-जगत् के ज्ञान के लिए महत्त्वपूर्ण है, तथापि वह कारणता को आनुभविक अथवा मनोवैज्ञानिक सबध नहीं मानता है। दूसरे शब्दों में, ह्यूम कारणता को अनुभव-सापेक्ष और काण्ट उसे एक अनुभव-निरपेक्ष अवधारणा मानता है। इससे स्पष्ट है कि ह्यूम के द्वारा प्रतिपादित कारणता की अवधारणा अनुभववाद का तार्किक परिणाम है जो अनुभववादी मताग्रहों पर आधारित है। इसके विपरीत, काण्ट की कारणता-

1 A History of Philosophy, Russell, p 698

विषयक मान्यता बुद्धिवादी है। वह अनुभववाद के अन्तर्विरोधो को उद्घाटित करके उसका खण्डन करता है। वास्तव में ह्यूम अनुभववादी ज्ञानमीमासा को उसके तार्किक निष्कर्ष सशयवाद तक पहुँचा देता है। ह्यूम कारण-कार्य नियम में अविश्वास नहीं करता है, बल्कि वह केवल कारणता की अनिवार्यता और सार्वभौमिकता के तार्किक औचित्य को चुनौती देता है। अतः यह कहना कि ह्यूम कारणता को नहीं मानता है, एक भूल है। वस्तुतः वह कारण-कार्य के नियम का एक नये तरीके से विश्लेषण करता है। उसके द्वारा कारण-कार्य नियम की अनिवार्यता और सार्वभौमिकता के निषेध का निहितार्थ केवल यह है कि इसे अनुभववादी ज्ञानमीमासा के अतर्गत तर्कत सिद्ध नहीं किया जा सकता है।

८३ मिल का मत

जैसा कि हम जानते हैं कि किसी भी घटना के लिए किसी पूर्ववर्ती को अनिवार्य शर्त तब माना जाता है जब उस पूर्ववर्ती के अभाव में उस घटना की उत्पत्ति कभी नहीं हो सके। 'क' 'ख' के लिए अनिवार्य शर्त तब होगी जब स्थिति यह होगी कि 'नहीं-क' तो 'नहीं-ख'। दूसरे शब्दों में किसी घटना के बिना यदि किसी दूसरी घटना की उत्पत्ति नहीं हो सके तो पहली घटना को दूसरी की अनिवार्य शर्त कहते हैं। उदाहरण के लिए बादल वर्षा के लिए अनिवार्य शर्त है। किसी घटना के लिए पर्याप्त शर्त वह होती है जिसकी उपस्थिति में वह घटना जरूर ही घटित हो। दूसरे शब्दों में, किसी घटना के नहीं घटित होने का अर्थ यह होता है कि उसके लिए पर्याप्त शर्त मौजूद नहीं थी। 'क' 'ख' के लिए पर्याप्त शर्त तब होगी जब 'क' की उपस्थिति से निरपवाद रूप में 'ख' भी उपस्थित हो, अर्थात् यो कहे कि यदि 'ख' नहीं है तो इसका अर्थ है कि 'क' नहीं (यदि 'नहीं-ख' तो 'नहीं-क') है। वर्षा होना जमीन भीगाने की पर्याप्त शर्त है यद्यपि अनिवार्य नहीं। अब यदि कारणता को हम नियत साहचर्य मानते हैं तो हमें यह निश्चित करना होगा कि आखिर किस अर्थ में। क्या इस अर्थ में कि यदि कारण होगा तो निरपवाद रूप में उसके साथ तुरन्त बाद कार्य भी होगा, या कि इस अर्थ में कि यदि कारण नहीं होगा तो कार्य भी नहीं होगा या कि दोनों ही अर्थों में ? इन प्रश्नों का कोई निश्चित उत्तर ह्यूम के नियत साहचर्य के सिद्धान्त में नहीं मिलता है। शायद ह्यूम का यहाँ यह उत्तर हो कि कारण कार्य के लिए न तो अनिवार्य शर्त ही है और न पर्याप्त ही, चूँकि कारण-कार्य में वस्तुतः कोई आन्तरिक सम्बन्ध ही नहीं है ताकि एक के होने या न होने से दूसरे के होने या न होने के विषय में निश्चित रूप से कुछ कहा जा सके। दोनों विलकुल दो अलग-अलग घटनाएँ हैं और यह एक बिलकुल आपातिक (Contingent) बात है कि दोनों को हम बराबर एक साथ देखते हैं। यह विचार शुद्ध आनुभाविक विश्लेषण की दृष्टि से आकर्षण कही जा सकती है और दार्शनिक दृष्टि से इसका महत्व हो सकता है, परन्तु वैज्ञानिक दृष्टि से कारण के सम्बन्ध में यह

विचार बहुत सहायक नहीं है। वैज्ञानिक दृष्टि से शायद यह मत भी बहुत सहायक नहीं है कि कारण कार्य के लिए अनिवार्य तथा पर्याप्त शर्त दानो है अथवा यो कहे कि कारण उसे ही कहा जाएगा जो किसी घटना की उत्पत्ति के लिए अनिवार्य तथा पर्याप्त दोनो हो। यह मत कारण के सम्बन्ध में उससे अधिक यथेष्ट मत प्रतीत होता है। चूँकि यह बात बिलकुल ठीक जँचती है कि किसी घटना का कारण वही है जिसकी उपस्थिति में वह घटना जरूर घटे (पर्याप्त शर्त) तथा जिसकी अनुपस्थिति में घटना नहीं घटे (अनिवार्य शर्त)। परन्तु वैज्ञानिक दृष्टि से कारण सम्बन्धी यह विचार भी बहुत सहायक नहीं है क्योंकि अनिवार्य शर्त की कोई सीमा ही नहीं है। मेरे विद्वान बनने के लिए यह अनिवार्य शर्त है कि मैं पढ़ूँ-लिखूँ, परन्तु उसके लिए ये भी अनिवार्य शर्तें हैं कि मैं मनुष्य होऊँ, मेरी मानसिक स्थिति ठीक हो, या तो मेरे पास इतने साधन हो कि सभी जरूरी पुस्तकें मैं खरीद सकूँ या विभिन्न पुस्तकालयों में मेरी पहुँच हो सके, आदि। फिर अनिवार्य शर्त को कारण की अवधारणा के अन्तर्गत रखने से यह भी कठिनाई होगी कि आमतौर पर जिन अनेकों घटनाओं को हम दूसरी घटनाओं का कारण मानते हैं, उन्हें ऐसा नहीं मान सकते। उदाहरण के लिए विष को मृत्यु का कारण माना जाता है, परन्तु वह मृत्यु की अनिवार्य शर्त नहीं है। इसी प्रकार अधिक खाने को पेट खराब होने का कारण माना जाता है, परन्तु वह भी पेट खराब होने के लिए अनिवार्य शर्त नहीं है। इन्हीं सारी कठिनाइयों के चलते शायद मिल (Mill) ने वैज्ञानिक दृष्टि से सतोषजनक होने के लिए कारण की परिभाषा किसी घटना की पर्याप्त शर्त के रूप में की।

मिल के अनुसार कारण कोई एक निश्चित घटना नहीं है, बल्कि अनेकों घटनाएँ एक साथ मिलकर किसी घटना की उत्पत्ति का कारण बनती हैं। इन्हें मिल शर्त (Condition) कहते हैं। इसप्रकार उनके अनुसार कारण अनेकों भावात्मक तथा निषेधात्मक शर्तों का योग है। कारण की यह धारणा वैज्ञानिक दृष्टि से बड़ा महत्वपूर्ण है, परन्तु ह्यूम के विचारों में इसका सर्वथा अभाव मालूम पड़ता है। ह्यूम कारणता को दो घटनाओं के बीच का ही सम्बन्ध मानते हैं जिन्में उनके अनुसार अनिवार्य सम्बन्ध नहीं है, बल्कि सिर्फ नियत साहचर्य है।

ध्यातव्य है कि मिल कारण को सर्वप्रथम एक नियत पूर्ववर्ती (Invariable antecedent) के रूप में लेते हैं। प्रकृति में मौजूद एकरूपता पर मिल बहुत जोर देते हैं और बतलाते हैं कि — यह एकरूपता दो प्रकार की है —

- 1 सहअस्तित्व की एकरूपता (Uniformity of Co-existence) तथा
- 2 पूर्वापर एकरूपता (Uniformity of succession) ।

जब हम कहते हैं कि सभी कौवे काले हैं अथवा सभी अँग्रेज गोरे हैं, तो यहाँ कौवे तथा कालेपन अथवा अँग्रेज तथा गोरेपन के एक साथ रहने की जो एकरूपता है उसे सहअस्तित्व की एकरूपता कहते हैं। परन्तु जब हम कहते हैं कि पानी से प्यास बुझती है या घर्षण से गर्मी पैदा होती है तो यहाँ जो पानी तथा प्यास बुझने अथवा घर्षण तथा गर्मी पैदा होने में एक इस तरह की एकरूपता है कि एक के तुरन्त बाद दूसरी हमेशा आता है, उसी एकरूपता को पूर्वापर एकरूपता कहते हैं। इसी दूसरी एकरूपता को मिल कारण-कार्य एकरूपता (Causal uniformity) भी कहते हैं और इसे ही कारण-कार्य नियम (Law of Causation) की भी सजा देते हैं। वे कहते हैं कि "कारण-कार्य नियम, जो आगमनात्मक विज्ञान का मूल स्तम्भ है, और कुछ नहीं बल्कि यह चिरपरिचित सत्य है कि प्रकृति की उन दो घटनाओं में जिनमें से एक पहले आती है और दूसरी बाद, में एक नियत पूर्वापर सम्बन्ध पाया जाता है।¹ इसी सिलसिले में वे फिर आगे कहते हैं"। कि "कुछ तथ्यों के बाद कुछ तथ्य हमेशा आते हैं और हम विश्वास करते हैं कि ये भविष्य में भी उनके बाद आते रहेंगे। इसी प्रकार का नियत पूर्ववर्ती कारण कहलाता है, तथा नियत अनुवर्ती कार्य। इसप्रकार

1 " The law of causation the recognition of which is the main pillar of Inductive science, is but the familiar truth that invariability of succession is found by observation to obtain between every fact in nature and some other fact that has precedence"

कारण मिल के अनुसार नियत पूर्ववर्ती है जो हमेशा ही उस घटना के पूर्व आता है जिसका उसे कारण कहा जाता है।¹

परन्तु कारण के सम्बन्ध में दो और प्रमुख बातें हैं। एक तो यह है कि कारण सिर्फ नियत पूर्ववर्ती ही नहीं है, बल्कि अनौपाधिक (Unconditional) पूर्ववर्ती भी है, चूँकि ऐसा नहीं होने से तो दिन का कारण रात को और रात का कारण दिन को मान लिया जा सकता है— दिन रात का नियत पूर्ववर्ती है तथा रात दिन का। कोई भी नियत पूर्ववर्ती किसी घटना का कारण नहीं होता वही नियत पूर्ववर्ती कारण होता है जो अनौपाधिक भी होता है। किसी पूर्ववर्ती के अनौपाधिक होने का अर्थ यह है कि पूर्ववर्ती में अपने-आप घटना को उत्पन्न करने वाली सारी आवश्यक शर्तें मौजूद हों, उसे खुद घटना को उत्पन्न करने के लिए किसी दूसरी बाह्य शर्त पर निर्भर नहीं करना पड़े। दिन रात का कारण नहीं है चूँकि रात को उत्पन्न करने वाली सारी आवश्यक शर्तें दिन में मौजूद हैं जिस पर ही खुद दिन का होना भी निर्भर है। और कारण के सम्बन्ध में दूसरी प्रमुख बात यह है कि किसी घटना का कारण हमेशा कोई एक ही घटना नहीं होती, बल्कि अधिकांशतः उसके पूर्ववर्ती कारण के रूप में अनेकों घटनाएँ मौजूद रहती हैं। कार्य अनेकों घटनाओं का संयुक्त फल होता है। इन अनेकों घटनाओं को मिल शर्त (Condition) कहते हैं। शर्त इस प्रकार सम्पूर्ण कारण का एक अंश है और कारण अनेकों शर्तों के समूह को कहते हैं। इसलिए कारण की परिभाषा उपस्थित करते हुए मिल कहते हैं कि किसी घटना का कारण या तो एक पूर्ववर्ती है या अनेकों पूर्ववर्तियों का समूह है जिस पर या जिनपर घटना नियत और अनौपाधिक रूप में निर्भर करती है।²

किसी घटना की उत्पत्ति में दो प्रकार की शर्तें सम्मिलित रहती हैं अथवा

- 1- To Certain fact always do and, as we believe will continue to succeed
The invariable antecedent is called the cause the invariable consequent the effect
- 2- "We may define, therefore, the cause of phenomenon, to be the antecedent or the concurrence of antecedent, on which it is invariably and unconditionally consequent or if we adopt the convenient modification of the meaning of passive conditions without the negative then instead of "unconditionally" we must say "subject to no other than negative conditions

---- A system of logic---John Stuart Mill book---111
chapter V

यो कहे कि किसी कारण मे दो प्रकार की शर्तें सन्निहित रहती है –(1) भावात्मक (Positive) तथा (2) निषेधात्मक (Negative) । ये दोनो ही शर्तें मिलकर मिल के अनुसार किसी कार्य की उत्पत्ति के लिए पर्याप्त शर्तें उपस्थित करती है और कार्य पैदा होता है। इसीलिये इस सदर्थ मे कारण की एक परिभाषा फिर निम्नलिखित रूप मे मिल उपस्थित करते है ।

“जब किसी घटना की उपस्थिति के लिये सारी भावात्मक तथा निषेधात्मक शर्तें उपस्थित हो जाती है तो घटना निश्चित रूप से घटती है और भावात्मक तथा निषेधात्मक शर्तों के इसी समूह को कारण कहते है।”¹ कारण की जो शर्तें घटना के घटित होने मे भावात्मक रूप से मदद करती है उन्हे भावात्मक शर्तों की सजा दी जाती है तथा जिन शर्तों के चलते भावात्मक शर्तों का प्रभाव अवरुद्ध नही हो पाता उन्हे अभावात्मक या निषेधात्मक शर्तों की सजा दी जाती है। उदाहरण के लिये किसी फोटो के नीचे गिर जाने के पीछे जो भावात्मक शर्तें है या हो सकती है वे है, हवा के तेज झोके का आना, रस्सी का कमजोर होना, फोटो का बहुत भारी होना आदि तथा इसके सम्बन्ध मे जो अभावात्मक शर्तें है वे है, काटी का ठीक से नही गडा होना, फोटो के नीचे उसे सँभालने वाले किसी सहारे का नही होना आदि। उसी प्रकार किसी मनुष्य के किसी नदी मे डूब जाने की भावात्मक शर्तें है, नदी की धारा का तेज होना, हवा का तेज होना, नदी का बहुत अधिक गहरा होना आदि तथा उसकी अभावात्मक शर्तें है, उस मनुष्य का तैरना नही जानना, उस वक्त वहाँ किसी ऐसे आदमी का न होना जो उसे बचा सकता, आदि। ‘अभावात्मक शर्त’ से मिल खुद किसी अवरोधक कारण की अनुपस्थिति’ (“Absence of a preventing cause”) समझते है। किसी भी घटना की उत्पत्ति के पीछे इन दोनो ही प्रकार की शर्तों

1- "The cause ,then philosophicolly speaking, is the sum total of the conditions, positive and negative taken together, the whole of contingences of every description which being realized the consequent invariably follows the negative condition, however of any phenomenon, aspecial eneemevation of which would generally be very prolix, may be all summed up under one head, namely the absence of preventing or countevaeting causes "----A system of logic ---jhan Stuart mill, book---" chapter--V-, Artele--3 page 332

का हाथ रहता है, अर्थात् (1) उन शर्तों का जो प्रत्यक्ष रूप से घटना को उत्पन्न करती है तथा (2) उन अवरोधक शर्तों की अनुपस्थिति का जिनकी उपस्थिति से घटना टल सकती थी। इसप्रकार कारण पर्याप्त शर्त है और पर्याप्त शर्त भावात्मक तथा निषेधात्मक शर्तों का योग है।

यहाँ एक बात स्पष्ट है कि चूँकि मिल के अनुसार निषेधात्मक शर्तों का अर्थ है घटना को रोकने वाली परिस्थितियों का अभाव, इसलिये ऐसी परिस्थितियों की संख्या अनन्त हो सकती है, जिन्हे गिनना सम्भव नहीं है। किन्-किन अवरोधक शक्तियों के नहीं होने से घटना घटी, यह बतलाना संभव नहीं है। इसीलिये मिल कहते हैं कि निषेधात्मक शर्तों को गिनने के बजाय उन्हें एक ही शीर्षक के अन्दर रख दिया जा सकता है, और वह है, अवरोधक शक्तियों या परिस्थितियों का अभाव।

उल्लेखनीय है कि कारण-सम्बन्धी मिल के उपर्युक्त विश्लेषण से वैज्ञानिक महत्व की कई बात सामने आती है। एक तो यह कि कारण पर्याप्त शर्त है। जब तक भावात्मक तथा निषेधात्मक सारी शर्तें संयुक्त नहीं होती, कार्य उत्पन्न नहीं होता। दूसरी बात यह है कि कारण के सम्बन्ध में यह धारणा कि वह हमेशा कोई एक ही घटना है जो किसी दूसरी एक घटना को उत्पन्न करती है, ठीक नहीं है। दूसरे शब्दों में, 'एक कारण एक कार्य' का सिद्धान्त ठीक नहीं है। कारण रूप में अनेको परिस्थितियों या घटनाएँ या शर्तें एक साथ मिलकर काम करती हैं। ऐसी भी बात नहीं है कि कारण कोई अलग चीज है जिसकी अनेक शर्तें होती हैं, बल्कि शर्तों के योग को ही कारण कहते हैं। यह बात वैज्ञानिक दृष्टि-से बहुत महत्वपूर्ण है। फिर तीसरी बात जो मिल ने बतलाई वह यह है कि कारण सिर्फ नियत पूर्ववर्ती नहीं है, बल्कि उसे अनौपाधिक भी होना चाहिये। दूसरे शब्दों में कारणता (Causation) का विभेदक गुण मिल के अनुसार नियतता (Invariability) नहीं है, (जैसा ह्यूम मानते हुए प्रतीत होते हैं) बल्कि अनौपाधिकता (Unconditionality) है। हमने देखा है कि कारण के अनौपाधिक होने का अर्थ है कि कार्य को उत्पन्न करने वाली सारी आवश्यक शर्तें उसके अन्दर ही मौजूद हो इसी अर्थ में दिनरात का कारण नहीं है।

परन्तु अनौपाधिकता के सम्बन्ध में मिल की धारणा कुछ अस्पष्ट और अनिश्चित है। वे 'अनौपाधिकता' से 'अनिवार्यता' (Necessity), 'निश्चयात्मकता' (Mustness or Certainty) आदि भी समझते हैं। वस्तुतः उनका लक्ष्य था कारण-कार्य नियम की निश्चयात्मकता स्थापित करना ताकि वैज्ञानिक सामान्यीकरणों (Scientific generalisations) की सार्वभौमिकता एवं निश्चयात्मकता सिद्ध की जा सके। इसीलिये उन्होंने कारण को अनौपाधिक कहने के पीछे ये भावना रखी कि कारण ऐसा नियत पूर्ववर्ती होता है जिसके उपस्थित होने से कार्य अनिवार्यतः उत्पन्न होता है, वह किसी भी स्थिति में टल नहीं सकता है।¹ जैसा कि उनकी इन पक्तियों से स्पष्ट है— "If there be any meaning which confessedly belongs to the term necessity it is unconditionalness That which is necessary, that which must be, means that which will be, whatever supposition we may make in regard to all other things " इसप्रकार मिल के अनुसार कारण-कार्य नियम इस अर्थ में अनौपाधिक है कि इसका कोई अपवाद नहीं। 'क' 'ख' का कारण है" का अर्थ है 'जब कभी भी, जहाँ कहीं भी 'क' होगा, तब और वहाँ 'ख' भी निरपवाद रूप में होगा "। अनौपाधिकता के इस अर्थ से ही कारण-कार्य सम्बन्ध की नियतता (Invariability) भी निकलती है। जब कारण-कार्य निरपवाद रूप से सम्बन्धित होते हैं तो निश्चित ही कार्य के पूर्व कारण नियत रूप से आयेगा। इसप्रकार नियतता भी अनौपाधिकता का ही परिणाम है।

'अनिवार्यता' या 'निश्चयात्मकता' के अर्थ में अनौपाधिकता पर इतना अधिक जोर देने का परिणाम यह होता है कि मिल कारण-कार्य के बीच एक बहुत ही घनिष्ठ आन्तरिक सम्बन्ध मानते हुए प्रतीत होते हैं। यह स्पष्ट नहीं है कि कारण-कार्य सम्बन्ध की इस अनिवार्यता को ये तार्किक अनिवार्यता के रूप में लेते हैं जिसकी ह्यूम ने आलोचना की, परन्तु इतना तो निश्चित ही लगता है

1 तत्वमीमासा एवं ज्ञानमीमासा — केदारनाथ तिवारी पृष्ठ — 156

कि ह्यूम की तरह वे कारण तथा कार्य को बिलकुल दो असम्बद्ध घटनाओं के रूप में नहीं देखते जिसमें कुछ आपातिक रूप में नियत साहचर्य का सम्बन्ध पाया जाता है। कारण-कार्य सम्बन्ध को चूँकि मिल भविष्य के लिए भी निरपवाद तथा निस्सन्देह रूप में सत्य मानते हैं, इसलिए इतना तो स्पष्ट है कि कारण-कार्य के बीच मात्र आपातिक नियत साहचर्य से कोई अधिक घनिष्ठ सम्बन्ध वे मानते हैं जिसे तार्किक अर्थ में नहीं भी तो किसी अन्य थोड़ा कमजोर अर्थ में भी अनिवार्यता का सम्बन्ध मानना होगा। शायद इस अनिवार्यता को तार्किक अनिवार्यता (Logical necessity) से भिन्न करने के लिए हम कारण-अनिवार्यता (Causal necessity) ही कहे तो कोई हर्ज नहीं। मिल जैसे अनुभववादी शायद यह तो नहीं ही मानेंगे कि कारण कार्य में कुछ वैसी ही तार्किक अनिवार्यता का सम्बन्ध है जैसा यह लाल है तथा यह रंगीन है' ग अथवा 'यह समकोण है' और यह कोण है' में है, चूँकि ये सम्बन्ध किसी भी सम्भव सप्ताह में अनिवार्यतः होंगे, इनका नहीं होना सोचा ही नहीं जा सकता। परन्तु घर्षण में तथा गर्मी पैदा होने में अथवा किसी के आर्सेनिक खाने और उसकी मृत्यु में इसप्रकार के तर्कित अनिवार्य सम्बन्ध तबतक नहीं सोचे जा सकते जब तक हम घर्षण तथा गर्मी पैदा होने अथवा आर्सेनिक खाने और मृत्यु होने को दो अलग-अलग कालिक घटनाएँ मानते हैं और यह नहीं मान लेते कि 'गर्मी पैदा होना' 'घर्षण' की परिभाषा ही है अथवा 'मृत्यु होना' 'आर्सेनिक खाने की परिभाषा ही है। इस हद तक कारणता सम्बन्धी ह्यूम की आलोचना ठीक है। फिर भी मिल कारण तथा कार्य में एक अनिवार्य सम्बन्ध मानते हैं, जिसमें तार्किक दृष्टि से चाहे जितनी भी कठिनाइयाँ हों, वैज्ञानिक दृष्टि से वह महत्वपूर्ण है।

८४ काण्ट का मत

मध्ययुगीन पाश्चात्य दर्शन जहाँ धर्म की जकडन में था और दर्शन में स्वतन्त्र चिन्तन का अभाव भी था, वही आधुनिक पाश्चात्य दर्शन में देकार्त के उन्मेष के साथ ही दर्शन में स्वतन्त्र चिन्तन का प्रादुर्भाव हुआ। देकार्त बुद्धिवाद का प्रवर्तक था और इसकी परम्परा में स्पिनोजा और लाइबनिट्ज दो महत्वपूर्ण दार्शनिक अवतरित हुए। तत्कालीन चिन्तन की परिस्थितियों के माग के फलस्वरूप अनुभववाद का लाक द्वारा श्रीगणेश हुआ। लाक जैसे अनुभववादी की परम्परा में वर्कले और ह्यूम जैसे दार्शनिक आते हैं। जैसा कि हम जानते हैं बुद्धिवाद की परिणति रूढ़िवाद में और अनुभववाद की परिणति सशयवाद में होती है। इन दोनों की मीमासा से काण्ट का आलोचनावाद मूर्तरूप लेता है।

ह्यूम के कारणता के विश्लेषण से काण्ट की हठवादी नीद टूटी थी और यद्यपि आज भी यह निरन्तर बहस का विषय बना हुआ है कि क्या काण्ट ह्यूम द्वारा उठाये गये प्रश्नों का उत्तर दे सका है, काण्ट की कारणता की व्याख्या आलोचनात्मक—दर्शन की महत्वपूर्ण देन समझी जा सकती है।

ह्यूम के विस्थापक तर्कों ने कारण—कार्य सम्बन्ध को खडित कर डाला। खडन का तात्पर्य यह नहीं है कि ह्यूम यह मानता है कि कोई कार्य अकारण होता है। बल्कि कारणता के खडन का अर्थ उसके द्वारा कारणता की विशेष ढग से व्याख्या है या उसे एक विशेष अर्थ प्रदान करना है। जहाँ तक ह्यूम का यह कहना है कि कारण—कार्य के विशेष सम्बन्धों को प्रगनुभविक ढग से निर्धारित किया जा सकता है, काण्ट भी उससे सहमत ही दिखता है। कारणता के सप्रत्यय से यह नहीं बताया जा सकता कि किस कार्य का क्या कारण होगा, यह अनुभव के द्वारा ही निर्धारित किया जा सकता है। किन्तु ह्यूम इतना ही नहीं कहता। वह कारणता के प्रत्यय को ही इन्द्रियानुभविक मानता है और चूँकि अनुभव में हमें विशेष घटनाएँ ही दिखायी देती हैं, इसलिए कारणता का सम्बन्ध कभी भी असदिग्ध रूप से स्थापित नहीं किया जा सकता। वस्तुतः ह्यूम के

अनुसार वैध ज्ञान के दो ही स्रोत हैं इन्द्रिय-प्रत्यक्ष तथा विश्लेषणात्मक तर्क। कारणता की अनिवार्यता तथा सार्वभौमिकता न तो इन्द्रियानुभविक सत्य है और न ही विश्लेषणात्मक। इसलिए कारणता की अनिवार्यता एक मिथक अथवा भ्रम है। इसका स्रोत हमारी कल्पना है, इसलिए इनकी सत्यता या वैधता वैयक्तिक है, वस्तुगत नहीं। कारणता मनोवैज्ञानिक सत्य है, तार्किक नहीं। अपने सामान्य अनुभव में हम जब कतिपय घटनाओं को एक-दूसरे के साथ-साथ उपस्थित होते देखते हैं तो जब कभी हम एक घटना को देखते हैं तो तत्काल हमारे मन में यह आशा जग जाती है कि अतीत में उसकी सहचारी दूसरी घटना भी उपस्थित होगी। कारणता का सम्बन्ध इसी आशा में जन्म लेता है। अतएव अधिक से अधिक वह एक सभाव्य सत्य होता है। उसके निषेध में किसी प्रकार का आत्म विरोध नहीं है। तात्पर्य यह है कि ह्यूम कारणता के सम्बन्ध में तार्किक अनिवार्यता नहीं मानता। उसकी प्रतीत होने वाली अनिवार्यता मनोवैज्ञानिक है। 'गर्मी से मोम पिघलती है' या 'पानी से प्यास बुझती है'—ये कथन सबद्ध प्रत्ययो में किसी अनिवार्य सम्बन्ध का संकेत नहीं करते। उसकी सत्यता सदिग्ध है। हो सकता है कि भविष्य में गर्मी से मोम न पिघले अथवा पानी से प्यास न बुझे।

जहाँ तक कारण-कार्य के विशेष सम्बन्धों (गर्मी तथा मोम का पिघलना, पानी तथा प्यास का बुझना आदि) का प्रश्न है, काण्ट ह्यूम से कोई मतभेद नहीं रखता। लेकिन ह्यूम से उसका मतभेद कहीं अधिक गहरा है। ह्यूम कारण-कार्य के विशेष सबधों की सभावित असत्यता से यह अनुमान लगाता है कि कारण-कार्य के सबध का प्रत्यय ही औपाधिक अथवा सायोगिक है। काण्ट की समस्या दूसरी है। कारण-कार्य के विशेष सबधों की सत्यता या असत्यता का प्रमाण इन्द्रियानुभविक निरीक्षण है। किन्तु यदि कोई विशेष सम्बन्ध असत्य प्रमाणित हो जाता है, तो उस आधार पर कारणता के सामान्य सम्बन्ध को अप्रमाणित नहीं माना जा सकता। काण्ट के अनुसार ह्यूम सत्य आधारवाक्य से अनुचित निष्कर्ष निकालता है।¹ काण्ट यह प्रमाणित करना चाहता है कि जब

1 काण्ट का दर्शन, सभाजीत मिश्र, पृ० 103

हम इन्द्रियानुभविक कारण-कार्य सम्बन्धो की चर्चा करते हैं, तो उस चर्चा में कारणता का सिद्धात पूर्वनिहित होता है। यह सिद्धात स्वयं औपाधिक नहीं है। वह ऐसा सप्रत्यात्मक सत्य है, जिसके आधार पर ही विशेष कारण-कार्य सम्बन्धो का प्रतिपादन या उनकी खोज की जा सकती है। यह वह सप्रत्यात्मक सत्य है जो मनवीय अनुभव की संरचना में प्रागनुभविक रूप से निहित है। स्पष्ट है कि अनुभव को व्याख्यायित करने वाले इस सिद्धात की अनुभव के भीतर तलाश नहीं की जा सकती। जो सत्य अनुभव को सभव बनाता है उसे अनुभव से निगमित करना एक विपर्यस्त प्रयास है।¹

जब हम काण्ट द्वारा कारणता के पक्ष में प्रस्तुत किये गये तर्कों पर दृष्टि डालते हैं तो यह पाते हैं कि अपने उपर्युक्त प्रतिपादन के लिए उसने तर्कों का एक उलझा हुआ जाल बुन रखा है। यद्यपि आगे चलकर वह स्वयं अनुभव करता है कि प्रत्येक अनुभवातीत सिद्धात को प्रमाणित करने के लिए केवल एक ही तर्क अपेक्षित है। किन्तु द्वितीय सादृश्य में हम काण्ट को कम से कम छ तर्कों का प्रयोग करते हुए पाते हैं।² टीकाकारों ने इस स्थिति के प्रति विभिन्न दृष्टिकोण अपनाया है। प्रोफेसर पेटन सभी तर्कों को पर्याप्त महत्वपूर्ण मानते हैं और उनका विशद विवेचन करते हैं। एन०के० स्मिथ ने क्रिटिक ऑफ प्योर रीजन के संक्षिप्त संस्करण में केवल तीन का उल्लेख किया है। उन्होंने पहली, चौथी तथा छठी युक्तियों को छोड़ दिया है। ए०सी० ईविंग का मत है कि पाँचवीं युक्ति तो स्वतंत्र है किन्तु शेष सभी को एकसाथ रखा जा सकता है। यहाँ पर हम काण्ट की सभी युक्तियों का संक्षेप में निर्देश करते हुए अंत में उस युक्ति पर कुछ विस्तार से विचार करेंगे जो स्वयं काण्ट के अनुसार सभी युक्तियों के मूल में है।

1 To the synthesis of cause and effect there belongs a dignity which cannot be empirically expressed . If we were to treat pure concepts of understanding as merely empirical products, we should be making complete change in (the manner of) their employment — काण्ट का दर्शन—सभाजीत मिश्र, पृष्ठ 104 पर उद्धृत

2 वही, पृष्ठ 104

(1) हम यह देखते हैं कि आभास एक दूसरे का अनुगमन करते हैं। इसका अर्थ यह है कि काल के विभिन्न क्षणों में हम एक या अधिक वस्तुओं की विभिन्न अवस्थाओं को देखते हैं। स्पष्ट है कि ऐसे इन्द्रिय-प्रत्यक्ष में हम दो प्रत्यक्षों या आभासों को काल के अन्तर्गत सम्बद्ध करते हैं। यह सम्बन्ध इन्द्रिय या संवेदन द्वारा नहीं स्थापित किया जा सकता। यह कार्य कल्पना की सश्लेषणात्मक शक्ति ही कर सकती है। किन्तु विचार (प्रत्यय) से अनियंत्रित कल्पना आभासों या प्रत्यक्षों को किसी भी यानी मनमाने रूप में सम्बद्ध कर सकती है, वह यह निर्धारित करने में सक्षम नहीं है कि प्रत्यक्षों का वह क्रम वस्तुओं में होने वाला क्रम है। अन्य शब्दों में, मात्र कल्पना द्वारा स्थापित सम्बन्ध क्रमिक आभासों के वस्तुगत अनिवार्य कालिक सम्बन्ध का निर्देश नहीं कर सकता। अतएव प्रत्यक्षों में सम्बन्ध स्थापित करने के लिए कल्पना ही पर्याप्त नहीं है, वह सम्बन्ध सप्रत्यय द्वारा विचारित होना चाहिए। और ऐसे सप्रत्यय, जो सम्बन्ध के इस विचार में अनिवार्यता उत्पन्न कर सके, का स्रोत तर्कबुद्धि ही होगी, न कि इन्द्रियानुभव। यहाँ पर जो सप्रत्यय अपेक्षित है वह कारण-कार्य का प्रत्यक्ष है जो यह निर्धारित करता है कि कार्य काल के अन्तर्गत कारण के परिणाम के रूप में नियंत्रित होता है। अतएव यह निष्कर्ष निकलता है कि आभासों का इन्द्रियानुभविक ज्ञान इस शर्त की अपेक्षा रखता है कि आभासों का क्रम, बल्कि समस्त परिवर्तन, कारणता के नियम से नियंत्रित हो। और, क्योंकि अनुभव की संभावना की शर्त ही आभास-जगत् की संभावना की भी शर्त है इसलिए आभास-जगत् अनिवार्य रूप से कारण-कार्य के नियम के अधीन है।¹

(1) इस युक्ति में काण्ट वस्तुगत क्रम का विशेष दृष्टांत लेकर कारणता की अनिवार्यता सिद्ध करना चाहता है। काण्ट का यह विशेष आग्रह है कि हम

1 Experience itself is thus possible only in so far as we subject the succession of appearances, and therefore all alteration, to the law of causality, and as likewise follows, the appearances, as object of experience, are themselves possible only in conformity to the law वही, पृष्ठ-105 पर उद्धृत।

किसी वस्तुगत घटना या परिवर्तन को उसके पूर्ववर्ती (घटना या परिवर्तन) को देखे बिना नहीं देख सकते। इसका कारण यह है कि हम रिक्त काल का प्रत्यक्ष नहीं कर सकते, इसलिए रिक्त काल के अनन्तर घटित किसी घटना को भी नहीं देख सकते। यदि हमें रिक्त काल का प्रत्यक्ष संभव होता तो उस रिक्त काल में घटनाएँ पूर्वापर सम्बन्ध में जुड़े बिना उसके किसी क्षणविशेष में अंकित हो जातीं और हम उन्हें उनके समस्त सम्बन्धों से काट कर अलग से देख सकते होते। पर काण्ट के अनुसार ऐसा असंभव है।

अब प्रश्न यह उठता है कि वस्तुगत घटना या क्रम की क्या विशेषता है? उसे व्यापार की दशाओं² से कैसे भिन्न किया जाता है ? इसको स्पष्ट करने के लिए काण्ट मकान तथा जहाज के प्रत्यक्षों का दृष्टांत प्रस्तुत करता है। मकान के प्रत्यक्ष में हमारे प्रत्यक्ष का कोई निर्धारित क्रम नहीं है—उसे किसी कोण से देखा जा सकता है अर्थात् मकान को ऊपर से नीचे की ओर या नीचे से ऊपर की ओर, दाहिने से बाये अथवा बाये से दाहिने या अन्य किसी क्रम में देखा जा सकता है। इस प्रत्यक्ष में कोई अनिवार्य पूर्वापर सम्बन्ध नहीं है। इसका कारण यह है कि यहाँ कोई घटना नहीं घट रही है बल्कि केवल हमारी आँखों के संचालन में परिवर्तन हो रहा है। इसके विपरीत समुद्र में आते हुए जहाज के प्रत्यक्ष में हमारे प्रत्यक्ष का क्रम निश्चित है यथा सर्वप्रथम उसका ऊपरी भाग दिखायी देगा और उसके बाद क्रमशः निचले भाग दिखायी देंगे। ऐसा नहीं हो सकता कि हम इच्छानुसार किसी भाग को पहले और किसी को बाद में देखें। प्रश्न उठता है कि इन दोनों प्रत्यक्षों में इस भेद का कारण क्या है ? काण्ट के अनुसार यह भेद इस नाते है कि प्रथम प्रत्यक्ष व्यापार की दशा में सम्बन्ध रखता है और दूसरा 'घटना' से। अन्य शब्दों में, प्रथम में प्रत्यक्षगत क्रम द्रष्टा के मन के क्रम का सूचक है जबकि दूसरे में प्रत्यक्षगत क्रम वास्तविक घटना के क्रम का निर्देश करते हैं। प्रथम प्रत्यक्ष का क्रम उलटा जा सकता है जबकि

दूसरे के साथ यह सम्भव नहीं है, प्रथम क्रम वैयक्तिक है दूसरा वस्तुगत है। वस्तुगत प्रत्यक्ष में क्रम निर्धारित होते हैं वैयक्तिक क्रमों को इच्छानुसार परिवर्तित किया जा सकता है। काण्ट यहाँ पर इस बात को अच्छी तरह स्पष्ट कर देता है कि हम वैयक्तिक क्रम तथा वस्तुगत क्रम के भेद को भलिभाँति समझते हैं। और यदि कोई क्रम वस्तुगत है तो इसका तात्पर्य यह है कि हमारे प्रत्यक्षों में एक निश्चित व्यवस्था या क्रम है। हमारा वस्तुगत प्रत्यक्ष किसी नियम से नियंत्रित है।

अतएव जब हम किसी वस्तुगत क्रम का प्रत्यक्ष करते होते हैं तो हमारे प्रत्यक्ष का वह क्रम प्रत्यक्षगत आभास (उदाहरण में जहाज) के क्रम के अनुसार अथवा उससे निर्धारित होना चाहिए अन्यथा हमारे प्रत्यक्ष का क्रम सर्वथा स्वतन्त्र और यदृच्छ होगा तथा हम यह कहने की भी स्थिति में न होंगे कि काल के अन्तर्गत घटित होने वाली घटनाओं, जिनका कि हम प्रत्यक्ष कर रहे हैं, में कोई वास्तविक कालगत भेद है अथवा नहीं। इस प्रकार हम यह देखते हैं कि आभासों के वस्तुगत क्रम का अर्थ आभासों के प्रदत्त विविधकों के उस क्रम से है, जिसके अनुसार आगामी घटना का बोध पूर्वगामी घटना के अनन्तर किसी नियम के द्वारा प्राप्त होता है। यही नियम कारणता का नियम है। इस के आधार पर हम यह कह पाते हैं कि आभासों या वस्तुओं या घटनाओं में क्रम है। इस क्रम का आशय यह है कि हम प्रत्यक्षों को पूर्वापर सम्बन्ध के अतिरिक्त किसी अन्य क्रम में व्यवस्थित या सम्बद्ध नहीं कर सकते।¹ इस पूर्वापर क्रम में पूर्वगामी घटना या कारण परवर्ती अर्थात् कार्य को निर्धारित करती है।

1 we must derive the subjective succession of apprehension from the objective succession of appearances. Otherwise the order of apprehension is entirely undermined and does not distinguish one appearance from another. The objective succession will therefore consist in that order of the manifold of appearance according to which in conformity with a rule, the apprehension of that which happens follows upon the apprehension of that which precedes. I cannot arrange the apprehension otherwise than in this very succession — वही पृष्ठ-106 पर उद्धृत।

(3) तीसरी युक्ति वस्तुतः एक अप्रत्यक्ष युक्ति है तथा वह द्वितीय युक्ति को पुष्ट करती है। थोड़ी देर के लिए यह मान लिया जाय कि द्वितीय तर्क असत्य है, अर्थात् किसी घटना की कोई ऐसी पूर्ववर्ती शर्त नहीं है जिसका यह नियमत अनुगमन करती है। ऐसी दशा में प्रत्यक्ष के सभी क्रम मात्र प्रत्यक्ष की ही क्रिया में निहित होंगे। अन्य शब्दों में, वे क्रम वैयक्तिक होंगे और तब हमारे प्रत्यक्षों का सारा क्रम केवल 'विचारों का खेल होगा, उसका वस्तु से कोई सम्बन्ध नहीं होगा।'¹ अन्य शब्दों में, हम अपने प्रत्यक्षों के द्वारा दो वस्तुओं के कालगत सम्बन्धों में कोई भेद नहीं कर सकेंगे। हम अधिक से अधिक इतना ही कह सकेंगे कि एक प्रत्यक्ष दूसरे का अनुगमन करता है किन्तु प्रत्यक्षों का अनुगमन सवादी घटनाओं के अनुगमन का निर्देश नहीं कर सकेगा। अतएव यदि हम यह मानते हैं कि हम किसी वस्तुगत घटना को देख रहे हैं तो हमें यह मानना पड़ेगा कि उस घटना की कोई पूर्ववर्ती शर्त या घटना है जिसका वह किसी निश्चित नियम के अनुसार अनुगमन करती है। इस मान्यता के बिना हम वस्तुगत जगत् के क्रम की कोई चर्चा नहीं कर सकते। क्रमों की सारी चर्चा हमारे प्रत्यक्षों या अनुभवों के क्रम की चर्चा होगी।² पूर्वचर्चित मकान के प्रत्यक्ष में यह सर्वथा स्पष्ट है—हम यह नहीं कह सकते कि मकान का प्रत्यक्ष किसी घटना का प्रत्यक्ष है क्योंकि यहाँ कुछ वस्तुगत रूप से घटित नहीं हो रहा है, बल्कि जो कुछ घट रहा है, वह हमारी दृष्टि संचालन की प्रक्रिया के रूप में घट रहा है जो कि आत्मगत क्रिया है, वस्तुगत परिवर्तन नहीं।

1 वही, पृ० 107

2 If then, we experience that something happens, we in so doing always presuppose that something precedes it. Otherwise I should not say of the object that it follows. For mere succession in my apprehension does not justify me in assuming any succession in the object वही, पृ० 107

(4) चौथी युक्ति में काण्ट कोई नवीन बात नहीं कहता। इसमें पहली युक्तियों का ही विस्तार और पुनरावृत्ति है। इसके अतिरिक्त, इसमें काण्ट अपने आलोचनात्मक दर्शन के इस केन्द्रीय सिद्धांत को पुनः दुहराता है कि हमारी बुद्धि के सप्रत्यय पदार्थों पर एक अनिवार्य व्यवस्था या क्रम आरोपित करते हुए उन्हें एक अनिवार्य नियम का विषय बना देते हैं। और पुनः वह कहता है कि हमारे प्रत्यक्षों का क्रम अपने आप में यह सिद्ध नहीं करता कि वह क्रम प्रत्यक्षगत वस्तु का क्रम है। किन्तु जब हम यह देखते हैं कि हमारे प्रत्यक्ष में विचार या स्थिति किसी नियम के अनुसार पूर्वगामी अवस्था का अनुसरण करते हैं तो हम कहते हैं कि हम किसी घटना या वस्तुपरक स्थिति का प्रत्यक्ष कर रहे हैं।

(5) पाँचवीं युक्ति अन्य युक्तियों से किंचित् भिन्न है। यह कालप्रवाह की दिशा तथा काल के अन्तर्गत आभासों के प्रवाह की दिशा को दृष्टि में रखकर प्रतिपादित की गयी है। पूर्ववर्ती काल परवर्ती को अनिवार्यतः निर्धारित करता है क्योंकि हम परवर्ती काल तक पूर्ववर्ती काल के ही माध्यम से पहुँच सकते हैं। काल के अन्तर्गत सम्बन्ध की यह निरन्तरता केवल आभासों के भीतर देखी जाती है। इसलिए पूर्ववर्ती घटना परवर्ती घटना को निर्धारित करती है। इस युक्ति से एक भ्रामक ध्वनि निकलती है जिससे बचना चाहिए। वह भ्रांति 'निर्धारित' शब्द से होती है जिसे यो समझा जा सकता है हम 1997 के माध्यम से होकर ही 1998 तक पहुँच सकते हैं, इस अर्थ में 1997 को 1998 से निर्धारित माना जा सकता है, किन्तु इससे यह अर्थ नहीं निकलता कि 1997 की घटनाएँ 1998-के द्वारा कार्य के रूप में नियन्त्रित हैं। काण्ट वास्तव में यहाँ पर काल की निरन्तरता को अपनी युक्ति का मुख्य आधार बना रहा है काल का अनुभव या प्रत्यक्ष तो हो नहीं सकता। इसलिए काल की निरन्तरता का बोध परिवर्तन की निरन्तरता के द्वारा ही होता है। हमारे प्रत्यक्षगत विचारों का क्रम अनिवार्य होता है और हमारे विचारों के क्रम की अनिवार्यता पदार्थ या घटना के अनिवार्य क्रम की भी सूचक है। यहाँ यह स्मरण रखना चाहिए कि वस्तु या घटना का अर्थ अपने-आप में वस्तु नहीं है। अपने आप में—वस्तु के सम्बन्ध में

हम अपने प्रत्यक्ष के आधार पर कुछ कह नहीं सकते। सदभगत वस्तु हमारे ही सप्रत्ययो की व्यवस्था (सिस्टम) है, इसलिए हमारे सप्रत्ययो की क्रमिक अनिवार्यता निश्चय ही पदार्थ की भी क्रमिक अनिवार्यता का प्रमाण (काण्ट की कॉपरनिकसीय क्रान्ति-बुद्धि प्रकृति का निर्माण करती है) का यह महत्वपूर्ण परिणाम है।

कारणता के लिए प्रस्तुत उपर्युक्त तर्कों पर उनकी संपूर्णता में विचार करने पर यह कहा जा सकता है कि काण्ट की सारी समस्या मूलतः एक प्रश्न के इर्द-गिर्द घूमती है भौतिक पदार्थों सम्बन्धी हमारे ज्ञान या निर्णय को मात्र कल्पना से कैसे भिन्न किया जा सकता है ? और यदि हम विज्ञान तथा स्वप्न में भेद करना चाहते हैं तो इस प्रश्न का समुचित उत्तर देना अत्यन्त महत्वपूर्ण हो जाता है। काण्ट के लिए तो यह प्रश्न और भी महत्वपूर्ण था क्योंकि प्रत्ययवादी होने के साथ प्राकृतिक विज्ञानों के प्रति भी उसकी प्रतिबद्धता कोई कम नहीं थी। प्रश्न का उत्तर देने के लिए काण्ट वस्तुओं या घटनाओं के कालगत क्रम पर विचार करते हुए प्रश्न उठाता है कि हम वस्तुगत क्रम तथा आत्मगत क्रम में किस प्रकार भेद करते हैं ? इस प्रश्न पर पूर्वगामी विवेचन में पर्याप्त प्रकाश डाला जा चुका है। हम देख चुके हैं कि इस भेद का आधार यह है कि कतिपय प्रत्यक्षों के क्रम को हम इच्छानुसार उलट सकते हैं (मकान का प्रत्यक्ष) और किन्हीं के क्रम परिवर्तनीय नहीं होते, उनमें एक अनिवार्यता होती है (जहाज का प्रत्यक्ष)। परिवर्तन की अवधारणा में कारणता का सप्रत्यय निहित है। इसके अतिरिक्त, इन्द्रियानुभविक ज्ञान में तर्कबुद्धि के योगदान की ओर भी काण्ट हमारा ध्यान आकृष्ट करता है। तर्कबुद्धि ही ज्ञान को सम्भव बनाती है, उसके बिना हमें वस्तुओं का कोई ज्ञान नहीं हो सकता। कारणता में निहित वस्तुगत क्रम भी इसी तर्कबुद्धि की ही देन है, क्योंकि यही आभासों को काल-क्रम प्रदान करती है। ऐसा वह दो घटनाओं में प्रागनुभाविक रूप से कालिक सम्बन्ध स्थापित करके करती है जिससे परवर्ती को पूर्ववर्ती के कार्य के रूप में देखा जाता है। जैसा कि हम जानते हैं काण्ट अनुभवातीत निगमन में कहता है कि जिसे हम 'पदार्थ' कहते हैं वह आभासों या प्रतिनिधानों (रिप्रेजेन्टेशंस) के अनिवार्य सबध

की एकता है। स्पष्ट है कि क्रमिक घटनाओं की अनिवार्य सबद्धता में कारणता का प्रत्यय निहित है।

(6) यह युक्ति वस्तुतः द्वितीय सादृश्य की युक्तियों का सारांश है, जिसमें काण्ट अपनी समूची युक्ति के विभिन्न कदमों (मोमेंट्स) को अलग-अलग करके प्रस्तुत करता है। अत्यंत सरल ढंग से इन कदमों को निम्न रूप में रखा जा सकता है¹—

(क) समस्त इन्द्रियानुभविक ज्ञान में कल्पना द्वारा विविधकों का सश्लेषण निहित होता है और यह सश्लेषण क्रमिक होता है।

(ख) मात्र कल्पना में विचारों के क्रम सर्वदा अनिर्धारित होते हैं, कोई विचार किसी भी विचार के पहले या बाद में आ सकता है।

(ग) किन्तु यदि सश्लेषण किसी प्रदत्त आभास के विविधकों के अवग्रहण (अवबोध) का सश्लेषण है तो वह क्रम पदार्थ में निर्धारित होता है, या यों कहा जाय कि वह ऐसा क्रमिक सश्लेषण है जो पदार्थ को निर्धारित करता है। तात्पर्य यह है कि जब हमारा सम्बन्ध वस्तुगत क्रम से होता है तो क्रम की यह अनिवार्यता कारणता के नियम से आविर्भूत होती है और, चूँकि विज्ञानों के अतर्गत हम वस्तुगत घटनाओं का अध्ययन करते हैं, (न कि अपनी कल्पनाजन्य स्थितियों का), इसलिए समस्त वैज्ञानिक ज्ञान की संरचना में कारणता का सप्रत्यय प्रागनुभविक रूप से विद्यमान है। वस्तुगत घटना की कोई सार्थक चर्चा कारणता के प्रत्यय को स्वीकार किये बिना नहीं हो सकती और, क्योंकि इन्द्रियानुभविक जगत् घटनाओं का जगत् है, इसलिए उसकी भी प्रागनुभविक संरचना में कारणता का सिद्धांत अनुस्यूत है।

उपर्युक्त कथन के काण्टीय महत्त्व को पूरी तरह सराहने के लिए हमें एक बार पुनः ह्यूम की ओर लौटना होगा। काण्ट तथा ह्यूम के विवाद का मुख्य

1 Kant's Metaphysic of Experience, Vol II, pp 257-61

मुद्दा यह प्रश्न है कि क्या कारणता का ज्ञान इन्द्रियानुभविक विश्लेषण से ग्राह्य या सुलभ है ? हम जानते हैं कि ह्यूम इस प्रश्न का भावात्मक उत्तर देता है और काण्ट नकारात्मक। किन्तु काण्ट के समीक्षकों के लिए यह अभी भी विवाद का विषय बना हुआ है कि क्या काण्ट ह्यूम द्वारा उठाये गये प्रश्न का समुचित उत्तर दे सका है ? उदाहरणार्थ, जे०जी० मर्फी का विश्वास है कि वस्तुतः ह्यूम की ही कारणता की व्याख्या उचित है तथा ह्यूम के तर्कों का खंडन करने के लिए काण्ट स्वयं ह्यूम के ही तर्कों का प्रयोग करता है।¹ मर्फी का तर्क यह है कि जब काण्ट क्रम की अपरिवर्तनीयता के आधार पर घटना और अघटना में भेद करता है तो वह वस्तुतः इस भेद को पूर्वस्वीकार कर लेता है और यही पूर्वस्वीकृति ह्यूम की भी है, क्योंकि ह्यूम के अनुसार घटना हमें प्रत्यक्षत प्रदत्त होती है, उसका निर्देश करने के लिए किसी सप्रत्यय (काण्ट के अनुसार कारणता) की आवश्यकता नहीं होती। अतएव काण्ट कारणता के प्रतिपादन में ह्यूम-विरोधी दृष्टि अपनाते हुए भी ह्यूम के ही तर्क का प्रयोग करता है। और जिस अनुभववादी मान्यता को उसे खण्डन करना चाहिए उसी का प्रयोग करके काण्ट स्वयं ह्यूम के लिए बिछाये गये अपने ही जाल में फँस जाता है।

मर्फी के इस आरोप का उत्तर देते हुए लेविस ह्वाइट बेंक का कहना है कि स्थिति ठीक विपरीत है, अर्थात् कारणता का खंडन करने के लिए ह्यूम ही काण्टीय तर्कों का प्रयोग कर रहा था।² ह्यूम कारणता के प्रत्यय को एक ओर तो चुनौती देता है किन्तु दूसरी ओर वह उस प्रत्यय का प्रयोग करना भी जानता है। क_ख का कारण है—इसे समझने के लिए (भले ही उसका खंडन करना हो) दो बातें आवश्यक हैं

(1) क का प्रत्यक्ष एक 'घटना' का प्रत्यक्ष है, न कि किसी व्यापार की दशा का (जैसे मकान का प्रत्यक्ष)।

1 Ratio, Vol XI, No 1, June 1969, pp 71-76

2 वही, पृष्ठ 82-87

(2) ख का प्रत्यक्ष, जो पुन एक अन्य घटना है तथा जो क का नियमित रूप से अनुगमन करता है। इसमें दूसरी बात आगमनात्मक विधि से जानी जाती है। ह्यूम तथा काण्ट इस पर सहमत है। किन्तु काण्ट कहता है, पहली बात इन्द्रियानुभविक विधि से नहीं जानी जा सकती। इसको जानने के लिए यह निश्चय होना नितात आवश्यक है कि अनेक प्रत्यक्षों में से कौन घटना के प्रत्यक्ष है तथा कौन परिवर्तनीय व्यापारों के। ह्यूम इस प्रश्न पर विचार ही नहीं करता, वस्तुतः काण्ट के पहले किसी ने भी इस पर विचार नहीं किया था। काण्ट का स्पष्ट प्रतिपाद्य है कि किसी प्रत्यक्ष को घटना के प्रत्यक्ष के रूप में पहचानने के लिए इस नियम को स्वीकार करना आवश्यक है कि उन प्रत्यक्षों में घटनाओं के द्वारा ही एक प्रागनुभविक क्रम निर्धारित किया गया है, तथा वे घटनाएँ स्वयं एक निश्चित कालिक क्रम में हैं। हाँ, यह सर्वथा अलग प्रश्न है कि किसका क्रम क्या है ? कौन पूर्ववर्ती है और कौन परवर्ती ? कारण—कार्य के ऐसे विशेष सम्बन्धों की तलाश इन्द्रियानुभव के भीतर ही संभव है—काण्ट इस ह्यूमवादी मान्यता को स्वीकार करने में कोई सकोच नहीं करता। किन्तु कारण—कार्य के सप्रत्यय का इन्द्रियानुभविक निगमन नहीं हो सकता क्योंकि जिसे हम इन्द्रियानुभव कहते हैं, उसकी सभावना और सार्थकता कारणता के सप्रत्यय के प्रागनुभविक प्रयोग पर अवलम्बित है। कारणता का यह सिद्धांत मात्र नियामक सिद्धांत है। यह हमें इन्द्रियानुभव की संरचना का ज्ञान कराता है। इससे आगे वह इन्द्रियानुभविक जगत् के बारे में कोई तथ्यात्मक सूचना नहीं प्रदान करता। यह कार्य सम्बद्ध विज्ञानों या अध्ययनों का है।

ह्यूम तथा काण्ट की सहमति और असहमति को निम्न तर्कवाक्यीय रूप में प्रस्तुत करके हम यह देखेंगे कि किस प्रकार ह्यूम जिसका खंडन करता है, उसी की अप्रत्यक्ष स्वीकृति उस खंडन में विद्यमान है। K अक्षर के द्वारा हम उस तर्कवाक्य को व्यक्त कर रहे हैं जिसे काण्ट स्वीकार करता है और जिसका ह्यूम खंडन करता है। H अक्षर के द्वारा वह तर्कवाक्य प्रस्तुत किया जा रहा है, जो ह्यूम को (और संयोगवश काण्ट को भी) स्वीकार है, तथा P वह तर्कवाक्य है जो K को पुष्ट करने के लिए पर्याप्त है। यदि हम यह देख सकें कि H की सत्यता

P पर निर्भर करती है तो वही काण्ट का ह्यूम के लिए उत्तर सिद्ध हो जाएगा।
इसे यो देखा जाय

K हर वस्तु जो कि घटती या प्रारम्भ होती है, किसी ऐसी वस्तु को पूर्व स्वीकार करती है जिसका वह नियमानुसार अनुगमन करती है। (द्वितीय सादृश्य)

P घटनाओं को आत्मगत व्यापार की दशाओं से अलग किया जा सकता है, भले ही दोनों का बोध क्रमिक हो (कारणता की चर्चा करने के लिए इतना तो ह्यूम को भी मानना पड़ेगा)

H हम इन्द्रियानुभव में घटनाओं के ऐसे जोड़ों को देखते हैं जिनकी पुनरावृत्ति होती है अर्थात् उन दोनों को उसी क्रम में बार-बार देखा जाता है। इस पर हम यह आगमनात्मक निष्कर्ष निकालते हैं कि उनमें से प्रथम घटना दूसरे की कारण है (कारण-कार्य के विशेष सम्बन्धों को इसी प्रकार निर्धारित किया जाता है)।

हम देखते हैं कि P तर्कवाक्य K को आपादित करता है क्योंकि द्वितीय सादृश्य के तर्क इसको स्पष्टतः प्रतिपादित करते हैं, तथा HP को आपादित करता है, क्योंकि यदि घटनाओं में भेद नहीं किया जा सकता तो घटनाओं के जोड़ों का भी निर्धारण नहीं हो सकता, इस प्रकार PH की एक अनिवार्य शर्त है।

अब हम यह देखते हैं कि

$$H \supset P$$

$$P \supset K$$

$$H \supset K$$

स्पष्ट है कि काण्टीय कारणता के सिद्धांत को स्वीकार किये बिना ह्यूम कारणता के सम्बन्ध में कोई सार्थक बात नहीं कर सकता। उसकी कारणता की मीमांसा के मूल में काण्टीय मान्यता विद्यमान है।¹

निष्कर्ष के रूप में हम यह कह सकते हैं कि कारणता के सिद्धांत द्वारा काण्ट मानवीय अनुभव, विशेष वस्तुगत क्रम का अनुभव, का विश्लेषण प्रस्तुत कर रहा है। वस्तुगत क्रम की अनुभूति अनिवार्य क्रम की अनुभूति होती है, विपरीतत यदि अनुभूतिगत क्रम अनिवार्यता से नियंत्रित नहीं है तो वह वस्तुगत क्रम की अनुभूति नहीं है। तब सब कुछ 'अधे विचारो का खेल' होगा, जिसे वास्तविक अर्थ में अनुभव नहीं कहा जा सकता। जब हम किसी वस्तुगत क्रम को देखते हैं, जिसमें एक घटना ख अन्य घटना क का अनुगमन करती है तो इसका तात्पर्य यह है, कि हमारा प्रत्यक्ष ख निश्चित रूप से प्रत्यक्ष क के बाद आना चाहिए। काण्ट के आलोचनात्मक दर्शन के अनुसार प्रत्यक्षो का क्रम तथा घटनाओ का क्रम वस्तुतः दो क्रम तो है नहीं, क्योंकि प्रत्यक्षगत घटनाये आभास है, अपने-आपमें वस्तु नहीं, इसलिए जब भी हम वस्तुगत क्रम का अनुभव करते हैं तो घटना ख निश्चय ही घटना 'क' की परवर्ती या अनुगामी होगी।

इसी को समूचे द्वितीय सादृश्य की केन्द्रीय और एकमात्र युक्ति कहा जा सकता है। अन्य युक्तियाँ सहायक युक्तियाँ हैं तथा इसी की विस्तार हैं। स्वयं काण्ट ने इसे स्वीकार किया है।²

1 Lewis White beck Once more onto the Beach, Ratio, Vol IX, June, 1967, No 1

2 We derive the principle that everything which happens has a cause from the condition under which alone, a concept of happening in general is objectively possible—namely, by showing that the determination of an event in time, and therefore the event as belonging to experience would be impossible save as standing under such a dynamical rule वही पृष्ठ 112 पर उद्धृत।

काण्ट का कारणता का विवरण अधूरा रह जायेगा यदि इस सदर्थ में आधुनिक विज्ञान के अनिर्धारणवाद सिद्धात¹ की चर्चा न की जाय। अनिर्धारणवाद का सिद्धान्त एक बार पुन यह प्रतिपादित करता है कि कारणता के सम्बन्ध में ह्यूम की ही दृष्टि सही थी न कि काण्ट की। अन्य शब्दों में, कारणता का सम्बन्ध न तो वस्तु का लक्षण है और न ही वस्तुगत अनिवार्यता का, वह आत्मगत सिद्धान्त है तथा उसकी अनिवार्यता भी आत्मगत है। अनिर्धारणवादी सिद्धात के अनुसार प्रकृति के नियम अध्ययन अथवा गणना के लिये नियमों की पूर्ण सूची नहीं प्रदान करते। वे नियम केवल सभाव्यताओं तक ही सीमित रहते हैं। भौतिक विज्ञान बाह्य जगत् से प्राप्त होने वाले सवेदनो के आधार पर जगत् की एक सुनिश्चित तस्वीर प्रस्तुत करना चाहता है। किन्तु उन सवेदनो के ग्रहण तथा प्रयोग करने वाली हमारी इन्द्रियों की अपनी सीमा है। टेलिस्कोप, माइक्रोस्कोप आदि परिष्कृत साधनों से युक्त होते हुए भी वह बाह्य जगत् की अति सूक्ष्म सवेदनाओं को ग्रहण करने में असमर्थ है और उसकी एक कमी तो कोई भी यन्त्र दूर नहीं कर सकता—वे फोटोन से छोटी इकाई के द्वारा प्रेषित सदेश को ग्रहण ही नहीं कर सकते। क्योंकि, फोटोन ऊर्जा के परिमित कण हैं, इसलिए हमारी इन्द्रियाँ जगत् का असीमित एवं सूक्ष्मतम स्वरूप नहीं प्रस्तुत कर सकती, वे जगत् की एक स्पष्ट, अधूरी और अनिश्चित तस्वीर ही प्रस्तुत कर सकती हैं। इसी सिद्धात का भौतिकवादी निष्कर्ष अनिर्धारणवादी सिद्धात है। तरंग-यान्त्रिकी (वेव मेकेनिक्स) के अनुसार विभिन्न तरंग पैकेट इलेक्ट्रॉन की विभिन्न स्थितियों का निर्देश करते हैं। मान लें कि किसी तरंग पैकेट का दैर्घ्य (लेथ) अति सूक्ष्म यानी मात्र बिन्दु के बराबर है। ऐसा तरंग पैकेट इलेक्ट्रॉन की सभी स्थितियों का निर्देश करने वाला तो होता है किन्तु बिन्दु प्रमाण वाले इस तरंग पैकेट का किसी भी तरंग-दैर्घ्य (वेव लेथ) से कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता, अतएव उसमें तरंग के कोई गुण उत्पन्न नहीं हो सकते और इसी नाते वह इलेक्ट्रॉन की गति के सम्बन्ध में कुछ भी सकेंत नहीं कर सकता। अब यदि तरंग-पैकेट के दैर्घ्य को धीरे-धीरे बढ़ा दिया जाय तो

1 Theory of Indeterminacy

उसमे तरंग के निश्चित गुण उत्पन्न हो जायेगे और अन्त मे वह पैकेट तरंगो की अनन्त श्रृंखला का रूप ले लेगा। यह तरंग श्रृंखला जिस इलेक्ट्रॉन का निर्देश करेगी, उसकी गति तो पूर्ण निश्चितता के साथ बताई जा सकेगी, लेकिन उसी के साथ यह भी होगा कि उस श्रृंखला के भीतर इलेक्ट्रॉन की स्थिति सर्वथा अनिश्चित हो जायेगी। वह तरंग पैकेट तरंगो की एक अन्तहीन तथा लक्षणहीन श्रृंखला मे परिवर्तित हो जायेगा जिसमे इलेक्ट्रॉन को किसी विशेष स्थान पर निर्दिष्ट करने का कोई आधार नही होगा। इस प्रकार हम देखते है कि तरंगो की कम दैर्ध्य वाली श्रृंखला इलेक्ट्रॉन की देश मे स्थिति को बता सकती है किन्तु उसकी गति को निर्धारित नही कर सकती और उसी प्रकार अधिक दैर्ध्य वाली तरंग श्रृंखला गति का निर्धारण कर सकती है, किन्तु देश मे इलेक्ट्रॉन की स्थिति को कोई निर्देश नही कर सकती। हाइजेनबर्ग के इस सिद्धान्त को इस सूत्र द्वारा व्यक्त किया जाता है $(\Delta x)(\Delta p) \geq \mu/2\pi$ । कोई ऐसा तरंग पैकेट नही हो सकता जो पूर्ण निश्चितता के साथ इलेक्ट्रॉन की गति और स्थिति दोनो का निर्देश कर सके।¹ अन्य शब्दो मे, जिस अनुपात मे गति मे अनिश्चितता होगी उसी अनुपात मे स्थिति मे अनिश्चितता होगी। यही बात अन्य भौतिक सत्ताओ जैसे काल तथा ऊर्जा के सम्बन्ध मे भी लागू होती है। अतएव प्रकृति मे कोई अनिवार्य नियम नही होते। प्रकृति के नियम मात्र समरूपताये है, जिनके पीछे ऐटम, इलेक्ट्रॉन तथा क्वाटा के अनिश्चित व्यवहार छिपे होते है।

उपर्युक्त अनिर्धारणवाद के अति तकनीकी एव जटिल स्वरूप का अति सक्षिप्त तथा सरलीकृत विवरण है। कारणता की दृष्टि से इस सिद्धात का खतरनाक परिणाम स्पष्ट है। यदि इस सिद्धात का मात्र यही अर्थ होता कि काण्ट का कारणता का सिद्धात दोषयुक्त है तब तो बात उतनी गभीर न होती, क्योकि हम यह मानते है कि काण्ट का कारणता का प्रतिपादन सर्वथा पूर्ण एव दोषरहित नही है, उसमे परिष्कार करने की सभावना तथा आवश्यकता है और

1 अनिर्धारणवाद के प्रतिनिधि वैज्ञानिक हाइजेनबर्ग तथा श्रोडिगर है। James Jeans Physics and Philosophy, Cambridge University Press, 1948, p 142, 169

उसे नये सिरे से पुन प्रस्तुत भी किया जा सकता है।¹ काण्ट के तर्कों के विरुद्ध सभी सभव आलोचनाओ या आरोपो का निराकरण करना हमारा लक्ष्य भी नहीं है। किन्तु अनिर्धारणवाद का आक्रमण—बिन्दु स्वत कारणता का सिद्धात है अर्थात् वह यह सिद्ध करना चाहता है कि कारणता का सिद्धात कोई सिद्धात ही नहीं है तथा भौतिक जगत् की व्याख्या के लिए उसका कोई उपयोग नहीं है अनिवार्य उपयोग की बात तो दूर की है। यदि ऐसा है तब तो काण्ट की युक्तियों का मेरुदड ही टूट जाता है। पर प्रश्न यह उठता है कि क्या कारणता के सिद्धात को एक किनारे रखकर हम भौतिक जगत् का कोई बोधगम्य तथा सार्थक वर्णन कर सकते हैं ? इसी प्रश्न के उत्तर में कारणता के सिद्धात की स्वीकृति या अस्वीकृति निहित है। जैसा कि द्वितीय सादृश्य तथा अनुभवातीत निगमन के तर्कों से सर्वथा स्पष्ट हो गया है, कारणता, एकता तथा द्रव्य आदि की कोटियाँ किसी भी इन्द्रियानुभव की सरचना के लिए अनिवार्य सप्रत्यय है। ऐसा नहीं है कि उनके अभाव में एक अन्य प्रकार के जगत् या इन्द्रियानुभव की सरचना होगी, बल्कि वास्तविकता यह है कि उनके बिना किसी भी प्रकार की सरचना, जिसे पदार्थ इन्द्रियानुभव या जगत् की सज्ञा दी जा सके, असभव है। यही नहीं, इलेक्ट्रॉन, बेव अथवा क्वाटा के व्यवहार में निहित अनिश्चितता को समझने के लिए भी कारणता के सप्रत्यय का सहारा लेना आवश्यक है। उनके व्यवहार में जो भी अनिश्चितता हो, उस अनिश्चितता को इगित करने के लिए इलेक्ट्रॉन आदि की पहचान तथा उन्हें अन्य सत्ताओ से अलग करना तो आवश्यक ही होगा। उनके व्यवहार में अनिश्चितता तथा परिवर्तनीयता के बावजूद उनके स्वरूप में एक सवादी निश्चितता अवश्य होगी। तभी हम यह कह भी सकते हैं कि इलेक्ट्रॉन की गति अथवा स्थिति में अनिश्चितता है। अन्य शब्दों में, एकता तथा कारणता के सप्रत्यय उनकी अतरचना में निहित है अन्यथा उसके सम्बन्ध में कोई सार्थक चर्चा ही नहीं की जा सकती। यही बात

1 काण्ट की ही युक्तियों के आधार पर इस सिद्धात को पुन प्रस्तुत करने का एक ऐसा प्रयास पी०एफ० स्ट्रासन के द्वारा किया गया है, देखिए उनका ग्रंथ *Bounds of sense*, p 141ff

प्रोटोन आदि के सम्बन्ध में भी सत्य है। पूर्णतया अनिर्धारित इकाइयों को लेकर जगत् की कोई संरचना सम्भव नहीं है। जगत् की संरचना इसी नाते सम्भव है क्योंकि भौतिक सत्ताएँ यदि किन्हीं दृष्टियों से अनिर्धारित होती हैं तो किसी अन्य पक्ष में निर्धारित तथा निश्चित भी होती हैं। कारणता की स्थापना के लिए यही पर्याप्त है। कारणता के प्रत्यय के बिना भौतिक जगत् की संरचना करने का कोई भी दार्शनिक अथवा वैज्ञानिक प्रयास प्रारम्भ से ही निष्फल है। किंचित् भावुकता के साथ प्रोफेसर ए०सी० मुकर्जी कारणता के इसी पक्ष की ओर संकेत करते हैं 'यदि अतत कारणता के सिद्धांत के ही अवशेषों पर अनिर्धारणवाद का निर्माण होना था तो यह भाग्य की विडम्बना ही थी कि ह्यूम के द्वारा कारणता का खंडन करने से काण्ट की हठवादी निद्रा टूटी थी'। किन्तु काण्ट के प्रयास व्यर्थ नहीं गये हैं। अनिर्धारणवाद कारणता का निषेध नहीं करता।¹ अनिर्धारणवाद की भी अपनी सीमा है। सर एडिगटन जैसे वैज्ञानिक इस बात की आवश्यकता का अनुभव करते हैं कि वैज्ञानिकों को भौतिक जगत् की ऐसी संरचना की ओर अग्रसर होना चाहिए। जिसमें कारणता का तथा क्वांटम सिद्धांतों का सामंजस्य हो। एडिगटन का यह भी विश्वास है कि यद्यपि भौतिक जगत् किन्हीं वस्तुगत, अनिवार्य नियमों द्वारा निर्धारित नहीं है, लेकिन इसका तात्पर्य यह नहीं है कि भौतिक घटनाओं का व्यवहार संयोग द्वारा नियंत्रित है। वस्तुतः जगत् में वस्तुगत नियमों का निषेध भौतिक विज्ञान की प्रतिज्ञा या प्राक्कल्पना न होकर उसके अध्ययन-विषय की सीमा है। जब उसमें ऐसी घटनाएँ घटती हैं जिन्हें संयोग के अन्तर्गत नहीं रखा जा सकता तो यह कह दिया जाता कि वे भौतिकी से बाहर किसी अन्य सत्ता की अभिव्यक्ति हैं। इसका अर्थ यह है कि भौतिकी निर्णायक रूप से कारणता का न तो निषेध करती है और न कर ही सकती है, भले ही अभी वह अपना कार्य अनिर्धारणवाद से चला रही हो।² उसका साक्षात्कार ऐसी घटनाओं से होता रहता है जो नियम, अनिवार्यता तथा सार्वभौमिकता के लक्षण से युक्त प्रतीत

1 काण्ट का दर्शन, सभाजीत मिश्र, पृ० 115

2 वही, पृष्ठ 115

होते हैं। वैज्ञानिक उनकी व्याख्या नहीं कर सकता क्योंकि उसकी व्याख्या का प्रयास उसकी प्रयोगशाला की सीमाओं से बँधा होता है। किन्तु वह अनुभव करता है कि वास्तविकता के ऐसे आयाम हैं जो अभौतिक हैं, किन्तु भौतिक को जानने तथा समझने में जिनका महत्त्वपूर्ण योगदान होता है।¹



1 वही, पृष्ठ 116 पर

अध्याय -६

समकालीन मत

कारणता सिद्धान्त दर्शन जगत का बहुचर्चित व विवादास्पद सिद्धान्त रहा है। प्राचीन पाश्चात्य दर्शन में इस सिद्धान्त पर व्यवस्थित चिन्तन अरस्तू करता है और उपादान, निमित्त, आकारिक व लक्ष्य कारण की विवेचना प्रस्तुत करता है। वस्तुतः अरस्तू के समय में तत्कालीन चिन्तन की यह माँग थी कि किसी घटना या परिवर्तन में कौन से कारकों की भूमिका होती है। परन्तु आगे चलकर जब आधुनिक युग में वैज्ञानिक चिन्तन का सूत्रपात हुआ तो ह्यूम द्वारा इस समस्या को एक नया आयाम मिला तदुपरान्त मिल और काष्ट ने इस क्षेत्र में महती भूमिका अदा की।

किन्तु समकालीन पाश्चात्य दर्शन में इस समस्या की पहली वैचारिक पृष्ठभूमि एफ एच ब्रेडले के दर्शन में देखने को मिलती है। चूँकि ब्रेडले एक विज्ञानवादी व तत्वमीमांसक था, फलतः वह अपने दर्शन के केन्द्रीय दृष्टिकोण के परिप्रेक्ष्य में ही कारणता सिद्धान्त की विवेचना करता है। अन्ततः ब्रेडले यह दिखाता है कि बुद्धि परिवर्तन या कारणता की समस्या का समाधान नहीं कर पाती है। वास्तव में बुद्धि के पास इस बात का कोई सन्तोषजनक उत्तर नहीं है कि क्यों एक वस्तु अपने से भिन्न रूप में परिवर्तित हो जाती है। साथ ही जो बुद्धि को सन्तोष न प्रदान कर सके वह ब्रेडले की भाषा में 'आभास ही हो सकता है। अतः कारण-कार्य का सम्बन्ध आभासमात्र है, सत् नहीं। इसीप्रकार ए०ई० टेलर ने अपनी तत्वमीमासा में कारणता की विस्तृत विवेचना करता है। ए०ई० टेलर ज्ञानातीत कारणता व अन्तर्व्याप्त कारणता में भेद करते हुये यह दिखाते हैं कि सारी कारणता अन्तिम रूप में अयथार्थ अथवा अपूर्ण आभास रह जाती है।¹

1 तत्वमीमासा पृष्ठ - 242

किन्तु समकालीन दर्शन में इन तत्वमीमासकों के अतिरिक्त रसेल, जेम्सवार्ड, स्टेबिंग, एस एलेक्जेंडर और एसी ईविंग सरीखे दार्शनिकों ने इस सिद्धान्त का विस्तृत पर्यवेक्षण किया है। वास्तव में समकालीन दर्शन में कारणता सिद्धान्त का उतना महत्व नहीं मिला, जितना कि आधुनिक पाश्चात्य दर्शन में मिला। इसके पीछे मूल कारण यह है कि समकालीन दर्शन के भाषायी विश्लेषण दर्शन के कन्द्र में आ गया और यह माना जाने लगा कि दार्शनिक समस्याएँ मूलतः भाषा द्वारा जनित हैं। इस प्रकार समकालीन पाश्चात्य दर्शन में एसी ईविंग का मत अत्यन्त महत्वपूर्ण है क्योंकि प्रो० ईविंग अपने विश्लेषण में कारणता सिद्धान्त की एक व्यापक रूपरेखा प्रस्तुत किये हैं। वस्तुतः ये सम्पूर्ण कारणता विषयक मतों को तीन सिद्धान्तों में विभाजित कर अपने विश्लेषण करें। एक व्यवस्थित रूप प्रदान करते हैं। इनको मानना है कि समस्त कारणता विषयक मतों को तीन भागों में विभाजित किया जा सकता है, जो अधोलिखित हैं —

- (1) नियमितता सिद्धान्त
- (2) अनुलाग सिद्धान्त
- (3) सक्रियता सिद्धान्त

इस प्रकार प्रस्तुत अध्याय में हम मूलतः ब्रेडले और एसी ईविंग के मतों का विस्तृत विवेचन करेंगे।

9.1 ब्रेडले का मत —

कारणता बुद्धि की एक महत्वपूर्ण कोटि है। सामान्य जीवन और विज्ञान में तो इस कोटि को आधारभूत मानकर निष्कर्षों को निष्कर्षित किया ही जाता है, दर्शन में भी इसके आधार पर निष्कर्षों को प्राप्त किया जाता है। उदाहरणार्थ ईश्वर के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए इसका प्रयोग किया

जाता है। परन्तु जब हम तत्वमीमांसीय दृष्टि से इसके स्वरूप को समझना चाहते हैं, तो हमें अनेक कठिनाईयों को सामना करना पड़ता है।

कारणता की कोटि वस्तुतः परिवर्तन के तथ्य के स्पष्टीकरण के लिए स्वीकार की जाती है। हम देखते हैं कि इकाई 'अ' कालान्तर में दूसरा रूप ग्रहण कर लेती है, अर्थात् इकाई 'अ' 'ब' में परिवर्तित हो जाती है। हम इस परिवर्तित इकाई 'ब' का कारण 'अ' को मान लेते हैं। इसप्रकार परिवर्तन के तथ्य के स्पष्टीकरण के लिए ही हम 'कारणता' को स्वीकार करते हैं।

ब्रैडले द्वारा प्रस्तुत सन्दर्भ में दो निष्कर्षों को स्थापित करने की चेष्टा की गई है। प्रथम में तो कार्य-कारण सम्बन्ध की मूल असंगतियों को अनावृत किया गया है और दूसरे काल की सातत्यता से उत्पन्न होने वाली कठिनाईयों की ओर ध्यान आकृष्ट किया गया है।

ब्रैडले कार्य-कारण सम्बन्ध का तार्किक परीक्षण करते हुए उससे सम्बन्धित अनेक कठिनाईयों की ओर हमारा ध्यान आकर्षित करते हैं। सर्वप्रथम ब्रैडले, यह प्रश्न करते हैं कि क्या ये इकाइयाँ (कार्य और कारण) वस्तुतः एक ही हैं अथवा ये एक दूसरे से भिन्न हैं? प्रत्युत्तर में वे कहते हैं कि ये दोनों इकाइयाँ 'अ' (कारण) और 'ब' (कार्य), एक नहीं हो सकती क्योंकि यदि ये एक होती तो हम इन्हें भिन्न-भिन्न नामों से व्यक्त न करके एक ही नाम से व्यक्त करते। अन्य शब्दों में यदि ये एक ही होती तो इनके लिए हम 'कारण' और 'कार्य' जैसे दो शब्दों का प्रयोग न करते। 'ब' का कारण 'अ' है— इस कथन का तात्पर्य यह है कि कारण 'अ' कार्य 'ब' में परिवर्तित हो गया है और यह परिवर्तन दोनों की स्थितियों की भिन्नता का द्योतक है और यदि ये भिन्न नहीं हैं तो फिर 'कारणता' का कोई अर्थ भी नहीं है। इस प्रश्न पर ब्रैडले अपने विचार यूँ प्रस्तुत करते हैं "यदि ये भिन्न नहीं हैं, तो कारण-कार्य सम्बन्ध का कोई अस्तित्व ही नहीं है और इसकी स्वीकृति एक तमाशा मात्र है।" पर यदि

कारण और कार्य को हम भिन्न मानते हैं तो फिर हमारे सामने यह प्रश्न उठता है कि कोई भी इकाई क्यों अपने से भिन्न किसी दूसरी इकाई में परिवर्तित हो जाती है ? तथ्यों के आधार पर हम सिर्फ इतना ही कह सकते हैं कि परिवर्तन होता है, पर यह परिवर्तन क्यों होता है, इसका कोई सन्तोषप्रद उत्तर ढूँढना हमारे लिए संभव नहीं है।²

निष्कर्षतः यह कहा जा सकता है कि यदि परिवर्तन के तथ्य को हम अस्वीकार करते हैं तो कारणता का प्रश्न ही नहीं उठता है और यदि हम उसे स्वीकार करते हैं तो परिवर्तन क्यों होता है इसे समझ नहीं पाते। इसे यँ भी कहा जा सकता है कि यदि कारण और कार्य वस्तुतः एक ही हैं तो 'कारणता' का प्रश्न ही नहीं उठता और यदि ये भिन्न हैं तो इस भिन्नता का बौद्धिक स्तर पर स्पष्टीकरण हमारे लिए संभव नहीं है।

स्पष्टीकरण के प्रयास में दो संभव विकल्पों की चर्चा

परिवर्तन विषयक उपर्युक्त निष्कर्ष को प्रस्तुत करने के पश्चात् ब्रैडले उस तथ्य के स्पष्टीकरण की कोशिश भी करते हैं और इस आशय से दो विकल्प प्रस्तुत करते हैं। प्रथम के अनुसार परिवर्तन का आधार स्वयं 'अ' है और दूसरे के अनुसार 'अ' से पृथक् कोई दूसरी इकाई है जो 'अ' से संयुक्त होकर 'ब' के आविर्भाव को संभव बनाती है।

1 If it is not different, then causation does not exist and its assertion is a force

-Ibid ,p 46

2 "There must' in other words, be a reason for the change but the endeavour to find a satisfactory reason is fruitless "

Ibid , Page 46

— यहाँ कारण शब्द हेतु के अर्थ में प्रयुक्त हुआ है।

पहले विकल्प को प्रस्तुत करते हुए हम यह कह सकते हैं कि 'अ' स्वयं परिवर्तन को ले आने में सक्षम है। परन्तु इस विकल्प को स्वीकार कर लेने पर भी समस्या ज्यों की त्यों बनी रहती है, क्योंकि हम यह नहीं समझ पाते कि क्यों कोई भी एक इकाई अपने भिन्न इकाई में अन्ततः परिवर्तित हो जाती है। अन्य शब्दों में इस विकल्प के अन्तर्गत परिवर्तन की तथ्यता को केवल स्वीकार किया गया है – परिवर्तन को नियंत्रित करने वाले कारण को प्रस्तुत करने की कोई भी कोशिश नहीं की गयी है।

पर दूसरे विकल्प को प्रस्तुत करते हुए यह कहा जा सकता है कि यद्यपि 'अ' 'ब' में परिवर्तित होने की सामर्थ्य नहीं रखता परन्तु जब वह किसी दूसरी इकाई, उदाहरणार्थ 'स' से सयुक्त होता है, तो वह 'ब' में परिवर्तित हो जाता है। इसी को प्रस्तुत करते हुए हम यँ कह सकते हैं कि 'अ'+ 'स' ही वस्तुतः 'ब' का सयुक्त कारण है। परन्तु ब्रैडले कहते हैं कि इस विकल्प को स्वीकार कर लेने से स्थिति में कोई सुधार होने की आशा नहीं दिखाई देती बल्कि कठिनाइयाँ बढ़ जाती हैं।

दो भिन्न इकाइयों किस प्रकार सम्बन्धित हो सकती हैं ?

सयुक्त कारण के प्रश्न पर विचार व्यक्त करते हुए ब्रैडले कहते हैं कि यदि 'अ' और 'स' वे दो इकाइयों हैं जो सयुक्त रूप से 'ब' का कारण हैं, तो फिर प्रश्न उठता है कि ये दोनों किस प्रकार सम्बद्ध हैं ? जैसा कि हम जानते हैं – कि दो नितात पृथक इकाइयों के बीच सम्बन्ध की युक्तियुक्तता को हम बुद्धि के स्तर पर स्पष्ट नहीं कर सकते। अतः 'अ' और 'स' के सम्बन्ध की समस्या का भी कोई समाधान हमारे लिए संभव नहीं है।

पुनः ब्रैडले कहते हैं यदि हम 'अ' और 'स' को 'ब' के आविर्भाव के सयुक्त कारण के रूप में मान भी लें और यह भी मान लें कि 'अ' और 'स' के सम्बन्ध की समस्या का भी हल संभव है, तो भी इस सयुक्त कारण की

कल्पना में कठिनाइयाँ बनी रहेगी। इनकी ओर ध्यान आकृष्ट करते हुए वे कहते हैं कि सयुक्त कारण की इस कल्पना के अन्तर्गत दो विकल्प संभव हैं। पहला विकल्प तो यह है कि 'स' 'अ' को 'ब' को समुचित कारण बनाने के लिए सचमुच में प्रभावित करता है और दूसरा यह है कि 'स' 'अ' को वास्तव में प्रभावित नहीं करता बल्कि दोनों का सह-अस्तित्व ही 'ब' के आविर्भाव के लिए पर्याप्त हो जाता है।

प्रथम विकल्प को स्पष्ट करते हुए यह कहा जा सकता है कि 'स' जब 'अ' से सयुक्त होता है, तो उसे वास्तव में प्रभावित करता है और इसके फलस्वरूप 'अ' 'अ' में परिवर्तित होकर 'ब' को उत्पन्न करता है। परन्तु इसप्रकार के प्रभाव की संभावना को स्वीकार करके हम ठीक वही पहुँच जाते हैं जहाँ से हमने इस चर्चा का आरम्भ किया था। अन्य शब्दों में इस स्वीकृति के साथ कि 'स' यथार्थ में 'अ' को प्रभावित करता है, कारणता की समस्या अपने मूल रूप में पुनः हमारे समक्ष उपस्थित हो जाती है, क्योंकि कारणता की मूल समस्या तो यही थी कि क्या सचमुच में कोई भी इकाई अपने आप अपने से भिन्न किसी इकाई में परिवर्तित हो सकती है? यही नहीं, ब्रैडले कहते हैं कि 'अ' वास्तव में 'स' की मध्यस्थता से 'अ' में परिवर्तित हो सके। इसके लिए हमें 'अ' और 'स' के बीच किसी और इकाई उदाहरणार्थ 'द' की मध्यस्थता को स्वीकार करना पड़ेगा और इसप्रकार अनिवार्यतः हमारे चिन्तन में अनावस्था दोष आ जायेगा। इसी तथ्य को ब्रैडले अपने शब्दों में इसप्रकार प्रस्तुत करते हैं "यदि एक कारण कारण होने के लिए अन्य कारण की अपेक्षा करता है तो यह क्रम अशेष रूप से चलता रहता है"।¹ अतः हम इस बात को स्वीकार नहीं कर सकते कि 'स' 'अ' को सचमुच प्रभावित करता है।

पुनः यदि द्वितीय विकल्प के अनुसार हम यह मानें कि 'स' 'अ' को

1 If the cause is to be cause, there is some reason for its being thus and so on indefinitely

प्रभावित नहीं करता वरन् 'स' और 'अ' का सह-अस्तित्व ही 'ब' के आविर्भाव का कारण है तो इस स्वीकृति से सम्बन्धित भी इकाईयों है। प्रश्न स्वाभाविक है कि तब 'अ' और 'स' के सह अस्तित्व का क्या कारण है ? 'अ' और 'स' क्यों एक दूसरे के ससर्ग में आते हैं ? और यह ससर्ग क्यों 'ब' के आविर्भाव का कारण बन जाता है ? इन प्रश्नों का कोई उचित उत्तर हमें मिलता दिखाई नहीं देता।

इसप्रकार हम देखते हैं कि 'ब' के आविर्भाव के लिये किसी बाह्य इकाई 'स' की कल्पना कठिनाईया ही उत्पन्न करती है और इससे हमें कोई तार्किक तथा सतोषजनक हल भी प्राप्त नहीं होता है।

इसी विकल्प से सम्बन्धित विचार प्रस्तुत करते हुये ब्रैडले कहते हैं इस 'संयोजन' के बारे में हम दो संभावनाओं की कल्पना कर सकते हैं। पहली के अनुसार हम यह कह सकते हैं कि यह हमारे सोचने का ही एक तरीका है और तथ्यों से उसका कोई भी सम्बन्ध नहीं है या फिर हम यह भी कह सकते हैं कि यह एक ऐसा कामचलाऊ तरीका है, जिसका प्रयोग व्यावहारिक कारणों से ही किया जाता है।¹ जबकि दूसरी संभावना के अनुसार हम यह कह सकते हैं कि यह हमारे लिये सोचने के उस तरीके को प्रस्तुत करता है, जो तथ्यों की रचना से सम्बन्धित है। यदि ऐसा है, तो हमें उसके औचित्य को भी प्रस्तुत करना चाहिए। पर इस औचित्य को प्रस्तुत करते हुए हम केवल इतना ही कह सकते हैं कि वह सगतिपूर्ण है। पर क्योंकि हम इसे अस्वीकार ही इसलिए करते हैं कि वह सगतिपूर्ण नहीं है इसलिए स्पष्ट है कि वह हमारे सोचने का तरीका नहीं है।

पुन ब्रैडले कहते हैं कि यदि कार्य की ओर से इसी प्रश्न पर विचार किया जाय तो स्पष्ट है कठिनाईया आयेगी ही। अतएव निष्कर्ष स्पष्ट है कि

1 Ibid , p 47

इतनी विसगतियों से युक्त विकल्प किस प्रकार बुद्धि को सतोष प्रदान करेगा ? अतएव यह आभास ही हो सकता है सत् नहीं।¹ ध्यातव्य है कि उपर्युक्त निष्कर्ष पर विचार करते हुए हम यह कह सकते हैं कि सम्भवतः सारी कठिनाइयाँ इस कारण हैं कि हम किसी भी कार्य विशेषज्ञ के लिए किसी एक ही 'कारण' को स्वीकार करते हैं। फलस्वरूप जो कारण प्रस्तुत किया जाता है, वह कार्य को उत्पन्न करने में सक्षम नहीं होता और अपने में तथाकथित सामर्थ्य उत्पन्न करने के लिए उसे किसी अन्य की अपेक्षा करनी पड़ती है। अन्य शब्दों में हम यह देख चुके हैं कि 'ब' से आविर्भाव के लिये केवल 'अ' पर्याप्त नहीं है और यदि 'अ+स' को कारण मान लिया जाय तो फिर कारण के स्पष्टीकरण के लिए 'द' की स्वीकृति अनिवार्य हो जाती है और इसप्रकार हमारे चिन्तन में अनिवार्यतः अनावस्था दोष आ जाता है।

पर ब्रैडले कहते हैं इससे यह निष्कर्ष भी निकल सकता है कि किसी भी घटना को कार्य रूप में समझने के लिए हमें पूर्ववर्ती घटनाओं को पृथक्-पृथक् नहीं अपितु उन्हें उनके समन्वित रूप में ही लेना चाहिए। अतएव पूर्ववर्ती घटनाओं की सम्पूर्ण श्रृंखला को यदि हम कारण मान ले तो शायद ये कठिनाईयाँ दूर हो जायें और समस्या का निवारण हो जाय। अन्य शब्दों में यदि हम 'अ' को सम्पूर्ण सदर्थ में स्वीकार कर ले भले ही, यह व्यावहारिक दृष्टि से अनावश्यक हो,² तो संभव है कि कारण रूप में 'ब' के साथ उसकी सहज सम्बद्धता सिद्ध हो सके।³

1 "A make shift and merely appearance "

Ibid , P 48

2 "The entire background has to be taken in, although it may be irrelevant practically"

3 इसी सदर्थ में एकाकी कारण एवं स्वरूप को प्रस्तुत करते हुए ब्रैडले कहते हैं कि ये अपनी जगह समुचित अपकर्षण हैं।

4 "Legitimate abstractions and they contain enough truth to be partially admissible But it will be added that, if we require truth in any strict sense, we must contain ourselves to one entire state of the world This whole will be the cause and the next entire state

परन्तु ब्रैडले कहते हैं कि इस विकल्प के अन्तर्गत जिस समग्र कारण को स्वीकार किया गया है उसको व्यावहारिक स्तर पर प्राप्त करना बड़ा कठिन है क्योंकि किसी भी सभव बिन्दु पर तथाकथित सपूर्णता को ग्रहण करना असभव है। प्रत्येक इसप्रकार की सम्पूर्ण इकाई, जो पूर्ववर्ती घटनाओं को उनकी समग्रता में प्रस्तुत करती है, स्वयं एक अपर्याप्त इकाई ही है और अपनी अपर्याप्तता को दूर करने के लिए अन्य किसी पूर्ववर्ती कड़ी की अपेक्षा करती है।¹ अन्य शब्दों में, इसप्रकार की कल्पित सभी इकाइयाँ—उन्हे कितना भी व्यापक हम क्यों न कर लें, सीमित और अपर्याप्त ही रहेगी और इनके आधार पर कार्य का स्पष्टीकरण किसी प्रकार सभव नहीं होगा और यदि हम यह मान लें कि समग्र कारण को प्राप्त करना हमारे लिए सभव है तो भी कारण कारण है और कार्य कार्य है। कारण और कार्य दो भिन्न इकाइयाँ हैं जैसा कि पूर्व पृष्ठों में स्पष्ट किया जा चुका है उनकी अन्तर्सम्बद्धता को प्रज्ञा के स्तर पर स्पष्ट करना हमारे लिए सभव नहीं होगा।²

काल की सातत्यता से सम्बन्धित विचार

अन्त में एक और तरह से ब्रैडले इस समस्या पर विचार करते हैं। वे कहते हैं कि किसी भी इकाई के दूसरी इकाई में परिवर्तित होने के लिए यह आवश्यक है कि परिवर्तन की निरन्तरता यानी उसकी सातत्यता बनी रहे।³ यदि कारण 'अ' कार्य 'ब' में परिवर्तित हो रहा है तो यह परिवर्तन लगातार होना चाहिए। ऐसा नहीं हो सकता कि कोई वस्तु कुछ काल तक अपरिवर्तित बनी

1 For each such state has tendency to transcend itself "backwards on regress without limit पुन वे कहते हैं "The relation and qualities of which it is composed will refer themselves, even if you keep to the moment for ever away from themselves into endless dissipation "

Ibid ,pp, 48-49

2 "The sequence of a difference still remains entirely irrational "

Ibid , Page 47

3 Change must be continuous

रहे और फिर सहसा परिवर्तित होकर कार्य का रूप धारण कर ले। ब्रैडले का यहाँ पर परोक्ष रूप से स्वीकृत तर्क यह है कि यदि कोई वस्तु कुछ क्षण तक भी अपरिवर्तित रह सकी है, तो वह आगे भी अपवर्तित रह सकती है। अतएव कारण को कार्यरूप में परिवर्तित होने के लिए निरन्तर परिवर्तित होना चाहिए, पर ऐसा संभव नहीं है।

हम देखते हैं कि कारण बिन्दु के रूप में 'अ' और कार्य बिन्दु रूप में 'ब' के बीच अनगिनत बिन्दु हैं। 'अ' को 'ब' तक पहुँचने के लिए 'य' 'र' 'ल' 'क' 'ख' 'ग' आदि अनन्त बिन्दुओं से गुजरना पड़ेगा। परन्तु ये बिन्दु तो गति के ठहराव का द्योतक हैं और इन स्थिर बिन्दुओं के माध्यम से गति का स्पष्टीकरण कैसे संभव है ? प्रश्न उठता है कि जो गतिहीन है वे सहसा गतिशील कैसे हो सकते हैं ? अन्य शब्दों में, ये गतिहीन बिन्दु क्यों और कैसे अपने स्वरूप का परित्याग करके गतिशील हो जाते हैं ये हमारी समझ में नहीं आता और फिर प्रश्न उठता है कि ये मध्यस्थ बिन्दु यदि एक क्षण के लिए भी गतिहीन रह सकते हैं तो वे सदा के लिए गतिहीन क्यों नहीं रह सकते ?

इसप्रकार यह कहा जा सकता है कि उपर्युक्त कठिनाईयों के कारण बुद्धि परिवर्तन यानी कारणता की समस्या का समाधान नहीं कर पाती। बुद्धि के पासे इसका कोई सतोषजनक उत्तर नहीं है कि क्यों एक इकाई अपने से भिन्न रूप में परिवर्तित हो जाती है, और जो बुद्धि को सन्तोष न प्रदान कर सके वह ब्रैडले की शब्दावली में 'आभास' हो सकता है। अतएव कारण-कार्य का सम्बन्ध आभास मात्र है, सत् नहीं।¹ इसप्रकार स्पष्ट है कि

1 "We have merely a fresh instance of compromise without principle, another case of pure makeshift "

कारणता को हम जिस रूप में प्रस्तुत करते हैं, वह भले ही व्यावहारिक दृष्टि से महत्वपूर्ण एवं उपयुक्त हो परन्तु तत्व मीमासीय दृष्टि से अनुपयुक्त ही है।¹

9.2 ए०सी० इविंग का मत

समकालीन दार्शनिक ए०सी० इविंग सम्पूर्ण पाश्चात्य दर्शन में कारणता सिद्धान्त का व्यवस्थित व वैज्ञानिक विश्लेषण प्रस्तुत करते हैं। ये कारणता सम्बन्धी विभिन्न विचारों को तीन मुख्य सिद्धान्तों के अन्दर रखकर विवेचित करते हैं, जो अधोलिखित हैं -¹

- 1 नियमितता सिद्धान्त (Regularity theory)
- 2 अनुलाग सिद्धान्त (Entailment theory)
- 3 सक्रियता सिद्धान्त (Activity theory)

नियमितता सिद्धान्त – साधारणतया यह माना जाता है कि कारण, कार्य को उत्पन्न करता है, किन्तु उत्पन्न करने का ठीक-ठीक अर्थ क्या है? वस्तु उत्पन्न करने का एक अर्थ यह भी लिया जाता है कि कारण एवं कार्य में एक प्रकार का अनिवार्य सम्बन्ध है। किन्तु हम देख चुके हैं कि ह्यूम सरीखे दार्शनिक इस प्रकार का अनिवार्य सम्बन्ध वस्तुओं में निहित नहीं मानते हैं। इनके अनुसार यह मानव मन की कल्पना मात्र है। प्रायः हम अपने इन्द्रिय-अनुभव में एक घटना को दूसरी घटना से अनुसरित होते देखते हैं। यह और बात है कि कभी यह अनियमित तथा कभी नियमित होता है। एक प्रकार की घटना को नियमित रूप से देखने पर हम यह सामान्यीकरण करने लगते हैं कि पूर्ववर्ती घटना, परवर्ती घटना को उत्पन्न करती है। रोटी खाने पर नियमित रूप से भूख मिटते देखकर यह निष्कर्ष निकालते हैं कि रोटी खाना भूख मिटाने का कारण है। इसी प्रकार आग पर हाथ रखना और अंगुली का

1 A C Ewing " The fundamental question of Philosophy

जलना, पानी पीना तथा प्यास बुझना इत्यादि भी कारण-कार्य सम्बन्ध से अनुबन्धित है। किन्तु इसप्रकार के उदाहरणों में हम नियमित तारतम्य¹ के अतिरिक्त अन्य किसी तथ्य को नहीं देखते हैं। इसलिये कोई भी अनुभववादी दार्शनिक कारणता का अर्थ मात्र नियमित तारतम्य ही लगायेगा, क्योंकि नियमित तारतम्य ही एक ऐसा तथ्य है जिसका निरीक्षण अनुभवात्मक ढंग से प्राप्त किया जा सकता है। इसे कारणता का नियमितता का सिद्धान्त कहते हैं।

उल्लेखनीय है कि समकालीन पाश्चात्य दर्शन में इस सिद्धान्त का मुख्य विचारक बर्ट्रैंड रसेल है।² रसेल के तर्क अधोलिखित दो अवधारणाओं पर आधारित हैं - सर्वप्रथम वे यह मानते हैं कि कारण-कार्य नियम का रूप इसप्रकार का है कि - "अ, ब का कारण है"। जैसे आर्सेनिक मृत्यु का कारण है। किन्तु रसेल का यह भी कहना है कि इसप्रकार के नियम अपवादों को स्वीकार करते हैं। फलतः इन्हें सार्वभौमिक व अनिवार्य नहीं कहा जा सकता है।³ साथ ही रसेल यह मानते हैं कि कारण-कार्य नियम ऐसे नियम हैं जो अपेक्षाकृत नियत हैं। किन्तु यह नियम कि - 'आर्सेनिक मृत्यु का कारण है' अपवादग्रस्त हो सकता है क्योंकि जिस आदमी ने 'आर्सेनिक का पान किया है' उसके सिर में आर्सेनिक पान के तुरन्त बाद गोली मारी जा सकती है। वस्तुतः ऐसी स्थिति में आर्सेनिक मृत्यु का कारण नहीं हो सकता है। इसलिये रसेल का कहना है कि घटना ब, घटना अ की सदैव अनुवर्ती नहीं कही जा सकती, जब तक कि इन दोनों घटनाओं को नितान्त सीमित करके बिना किसी व्यवधान के क्रम में रखा न जा सके। परन्तु व्यवहार में ऐसा करना सम्भव नहीं

1 "Regular sequence "

2 Bertrand Russell The Analysis of Mind, chapter -V

3 The law that we actually know empirically have the form of traditional causal laws, except that they are not to be regarded as universal or necessary "Taking arsenic is followed by death" is a good empirically generalization, it may have exceptions, but they will be rare

दिखता है¹। अतएव कारण—कार्य नियम सार्वभौमिक नहीं है।

इसीप्रकार दूसरी अवधारणा जिस पर कारणता का नियम आधारित है, वह इस कठिनाई से युक्त है कि एक घटना को किस प्रकार किसी प्रदत्त घटना का कारण माना जाय। रसेल के अनुसार व्यवहार में कारण—कार्य के नियम को जिस अर्थ में लिया जाता है वह यह है कि "कारण अपेक्षाकृत एक नियत पूर्ववर्ती है।² किन्तु व्यवहार में हम किसी घटना के निरपेक्ष नियतपूर्ववर्ती

- 1 It is difficult to believe, at any rate where physical laws are concerned, that the earlier part of the process which is the cause can make any difference to the effect, so long as the later part of the process which is the cause remains unchanged. Suppose for example that a man dies of arsenic poisoning we say that his taking arsenic was the cause of death. But clearly the process by which he acquired the arsenic is irrelevant. Everything that happened before he swallowed it may be ignored, since it can not alter the effect except in so far as it alters his condition at the moment of taking the dose. But we may go further. Swallowing arsenic is not really the proximate cause of death, since a man might be shot through the head immediately after taking the dose and then it would not be of arsenic that he would die -

Bertrand Russell - The Analysis of mind , chapter V, Page - 94

- 2- "Nearly invariable antecedent"

Bertrand Russell - The Analysis of mind , chapter V, Page 96

को नहीं खोज सकते हैं, क्योंकि ऐसा करने के लिये हमें सम्पूर्ण विश्व को दृष्टिकोण में रखकर विचार करना पड़ेगा।¹ इसके पीछे की सच्चाई यह है कि किसी भी घटना के बहुत से अपेक्षाकृत नियतपूर्ववर्ती सम्भव हैं किन्तु इनमें से निरपेक्ष नियतपूर्ववर्ती (कारण) और उसके सहवर्ती (Concomitants) के बीच भेद करना सम्भव नहीं है।²

ध्यातव्य है कि, कारणता के सभी उदाहरण नियमित तारतम्य के उदाहरण हैं, परन्तु नियमित तारतम्य के सभी उदाहरणों को कारणता का उदाहरण नहीं कहा जा सकता है। जैसे – दिन और रात के नियमित तारतम्य के उदाहरण को कारणता का उदाहरण नहीं कहा जा सकता है। उल्लेखनीय है कि इसप्रकार के विचार का समर्थन एल०एस० स्टेविंग और सी०डी० ब्राड भी करते हैं।¹ ज्ञातव्य है कि नियमितता सिद्धान्त की एक और कठिनाई जिसकी ओर ए०सी० इविंग ने संकेत किया है वह यह है कि – “इसका प्रयोग

-
- 1- We can not in practice obtain an antecedent which is quite invariable, for this would require us to take account of the whole universe, since something not taken account of may prevent the expected effect

Bertrand Russel - The Analysis of mind , chapter V, Page 96

- 2- We can not distinguish, among nearly invariable antecedents, one as the cause, and the other as merely its concomitants

But in fact we can not find any antecedent that we know to be quite invariable and we can find many that are nearly so

Bertrand Russel - The Analysis of mind , chapter V, Page 96-97

आर्थिक अवसाद जैसी घटनाओं के सम्बन्ध में नहीं किया जा सकता है।² फलतः हम कह सकते हैं कि ह्यूम, रसेल और अन्य अनुभववादीयों द्वारा प्रस्तुत नियमितता का सिद्धान्त पूर्णतया सन्तोषजनक नहीं है।

अनुलाग सिद्धान्त

अनुलाग तर्कशास्त्र का पद है जो किसी तर्क के आधारवाक्यों और निष्कर्ष के पारस्परिक सम्बन्ध के लिये प्रयुक्त होता है, जहाँ निष्कर्ष अनिवार्यतः आधारवाक्यों से अनुसरित होता है। कभी-कभी यह आधारवाक्यों और निष्कर्ष द्वारा प्रकट वस्तुगत तथ्यों के पारस्परिक सम्बन्ध के लिये प्रयुक्त होता है। वस्तुतः इसमें तार्किक अनिवार्यता निहित होती है। इसी तार्किक अनिवार्यता के कारण इसका प्रयोग कारणता के सिद्धान्त के लिये किया जाता है जहाँ कारण व कार्य के बीच एक प्रकार का अनिवार्य सम्बन्ध माना जाता है और इसी कारण हम यह कह पाते हैं कि प्रदत्त कारण से यह कार्य अनुसरित होगा। जहाँ कारणता के नियमितता सिद्धान्त के अन्तर्गत कारण एवं कार्य दो पृथक् असम्बद्ध तथ्य हैं, और एक दूसरे की अनिवार्यता अपेक्षा नहीं रखते हैं। किन्तु

1 L S Stebbing - A modern introduction to Logic, Page - 283
and also see

C D Broad - The mind and its place in nature Page- 453-456

2- But what about events the causation of which is much more complex Such as wars and economic depressions ? No body has succeeded in discovering a really satisfactory formulation of statements about the causes of these intermy of the regularity view The theory seems particularly inapplicable in the case of Psychology

-A C Ewing - The fundamental questions of
Philosophy, R K Paul Ltd London Page 161-162

कारणता के अनुलाग सिद्धान्त के अनुसार कारण अपने कार्य से आन्तरिक रूप से सम्बन्धित होता है और इसीलिये कारण, कार्य की अनिवार्य रूप से अपेक्षा रखता है। इसप्रकार स्पष्ट है कि कारणता का अनुलाग सिद्धान्त नियमितता सिद्धान्त की अपेक्षा, कारणता के सामान्य अवधारणा के अधिक सन्निकट है। उल्लेखनीय है कि कारणता के सामान्य अवधारणा के अनुसार हम केवल यह नहीं मानते हैं कि कार्य कारण का अनुसरण करता है, अपितु हम यह भी मानते हैं कि कारण व कार्य में परस्पर आन्तरिक सम्बन्ध होता है जिसके फलस्वरूप कार्य अनिवार्यतः कारण का अनुसरण करता है।

ध्यातव्य है कि कारणता का अनुलाग सिद्धान्त उन्नीसवीं शती तक दार्शनिकों में प्रायः सार्वभौमिक रूप से स्वीकार किया जाता था, यद्यपि इसका नाम उस समय यह नहीं था। किन्तु ह्यूम वह पहला दार्शनिक था जिन्होंने सर्वप्रथम इस विचार का खण्डन किया और इसके स्थान पर नियमितता सिद्धान्त को प्रतिपादित किया। यह और बात है कि ह्यूम भी अपने सिद्धान्त को नियमितता सिद्धान्त नाम नहीं दिया किन्तु विचार वही थे। उल्लेखनीय है कि नियमितता सिद्धान्त को ह्यूम के समय में उतनी मान्यता नहीं मिली जितनी इसे समकालीन पाश्चात्य दर्शन में रसेल इत्यादि के प्रयासों के फलस्वरूप मिली। किन्तु समकालीन पाश्चात्य दर्शन में 1900 ई. के पूर्व जैसे विद्वानों ने नियमितता सिद्धान्त को न मानकर, कारणता के अनुलाग सिद्धान्त को ही समर्थन प्रदान किया है।

किन्तु कुछ समालोचक कारणता के अनुलाग सिद्धान्त के विरुद्ध आपत्तियाँ उठाते हैं, जो इसप्रकार हैं —

- (1) इन आलोचकों का कहना है कि सामान्यता हम लोग कारण तथा कार्य के बीच कोई तार्किक सम्बन्ध नहीं देखते हैं। अर्थात् कहने का

आशय यह है कि हम किसी तार्किक अनिवार्यता को नहीं जानते जिसके फलस्वरूप यह कह सके कि कार्य अनिवार्यत कारण का अनुसरण करता है। यह कल्पना करना कोई विरोधग्रस्त बात नहीं होगी कि – कार्य कारण का अनुसरण नहीं करता है। वस्तुतः हम यह भी कल्पना सरलता से कर सकते हैं कि पानी गरम करने पर ठोस बनता है, न कि भाप। निःसन्देह यह हमारे अनुभव के विपरीत होगा, किन्तु तार्किक दृष्टिकोण से यह कल्पना विप्रतिषेधक नहीं है।

- (11) अनिवार्य सम्बन्ध, दो सहवर्ती वस्तुओं में ही पाया जाता है, जबकि कारण व कार्य सामान्यतया सहवर्ती न होकर काल के दृष्टिकोण से एक दूसरे के आगे-पीछे होते हैं।
- (111) इसीप्रकार आलोचकों का कहना है कि अनुलाग के उदाहरण प्रागनुभविक तर्क के उदाहरण हैं, जिससे उनमें अनिवार्यता मिलती है। किन्तु कारणात्मक तर्क में हमें केवल प्रसभाव्यता ही मिलती है। यद्यपि एसी इविग इन आपत्तियों का उत्तर देने का प्रयास किया है।¹

सक्रियता सिद्धान्त

कारणता का सक्रियता सिद्धान्त का मानना है कि किसी घटना के लिये कोई अभिकर्ता ही उत्तरदायी हो सकता है। इस अवधारणा के अनुसार कारण वह है जिसके फलस्वरूप घटना घटती है। ज्ञातव्य है कि लॉक द्वारा दी गयी कारण की परिभाषा से यह बात स्पष्ट होती है। लॉक के अनुसार कारण वह है जो दूसरी चीजों को सम्भव बनाता है और कार्य वह है जिसका कारण कोई अन्य वस्तु होती है।² कारणता का सक्रियता सिद्धान्त मूलतः यही

1 -A C Ewing - The fundamental questions of Philosophy, R K Paul Ltd London Page 164-1660

2 A cause is that which makes any other thing begin to be, and an effect is that which had its beginning from some other thing
- Jhon Locke - Essay on the human understanding,

है। वस्तुतः इस सिद्धान्त के अनुसार कारण की दार्शनिक अवधारणा की कुँजी 'सकल्पशक्ति' के सम्प्रत्यय में निहित है। आगे लाक कहता है कि चूँकि कारणता में अन्ततः सकल्पशक्ति निहित होती है, इसी लिये अन्तिमकारण मन या आत्मा ही होगा। इनके अनुसार भौतिक वस्तुएँ एक बार गतिशील होने के बाद दूसरी भौतिक वस्तुओं को भी गतिशील तो बना सकती हैं किन्तु ये स्वयं गति को उत्पन्न नहीं कर सकती हैं। गति इसे मन या आत्मा, से ही प्रदत्त होगी। उल्लेखनीय है कि बर्कले भी इस सिद्धान्त का समर्थन करता है जब वह कहता है कि— कारण को किसी चीज को उत्पन्न करने के लिये अनिवार्यतः सक्रिय होना चाहिये। इसप्रकार भी सक्रियता निश्चित रूप से सकल्प शक्ति की अपेक्षा रखती है, फलस्वरूप एक मात्र सभवकारण वही है जिसमें सकल्प शक्ति निहित है। यही कारण है कि बर्कले ने सभी वस्तुओं के साक्षात् कारण के रूप में ईश्वर के अस्तित्व की सिद्धि हेतु इस तर्क का आश्रय लिया है।

ज्ञातव्य है कि सक्रियता सिद्धान्त का अर्थग्रहण एक भिन्न प्रकार से भी किया जा सकता है जिसमें ईश्वर की अवधारणा वाछनीय नहीं है। इस व्याख्या का मूल आशय यह है कि कारणता में अपेक्षित सक्रियता का मूल कारण 'बौद्धिक सकल्पशक्ति' न होकर के एक प्रकार की अर्द्धचेतन शक्ति भी हो सकती है जो कि निम्न श्रेणी के पशुओं में परिलक्षित होती है। यह अर्द्धचेतन शक्ति और भी निम्न स्तर पर पहुँच कर निर्जीव वस्तुओं तक सोची जा सकती है जो कि इस सक्रियता की व्याख्या करने में किसी सीमा तक सक्षम हो सकती है। इसप्रकार की कारणता की अवधारणा अन्ततः 'सर्वचित्तवाद' की ओर ले जाती है, जिसके अनुसार सम्पूर्ण प्रकृति ही मानसिक केन्द्रों से निर्मित हुयी है। वस्तुतः इसकी तुलना मानवीय मन से की

जा सकती है और इसप्रकार प्रकृति की सक्रियता के लिए किसी ईश्वरवाद की अपेक्षा नहीं है।

उल्लेखनीय है कि कारणता का सक्रियता सिद्धान्त यद्यपि नियमितता और अनुलाग सिद्धान्तों के विकल्प के रूप में प्रतिपादित किया गया, किन्तु बहुत से समकालीन दार्शनिक इसकी कटु आलोचना करते हैं। एल० एस० स्टेबिंग का कहना है कि यह एक अपरिष्कृत व्यक्ति का विचार है¹ और कारणता को किसी अभिकर्ता की उस शक्ति से जोड़ना, जो कार्य को अनिवार्यत उत्पन्न होने के लिये प्रेरित या बाध्य करती है, — आजकल बहुत गम्भीरता से नहीं लिया जाता है। यह मनुष्यों के अनुभवों पर आधारित कारणता की एक ऐसी अवधारणा है जो एक प्रकार के मानवीयकरण के दोष से ग्रसित है।² ए०सी० इविंग ने भी कारणता की इस अवधारणा को दोषपूर्ण बताया है। इनके अनुसार "सकल्प शक्ति" की क्रिया हमारे शरीर के किसी एक अंग को प्रेरित करती है और फिर उसके द्वारा नाडी तन्त्र में निहित बहुत सी क्रियाएँ होती हैं। ऐसी स्थिति में सकल्पशक्ति की क्रिया अकेले या सीधे रूप से कारणता के लिये उत्तरदायी नहीं है।³ फलतः यह एक सन्तोषजनक सिद्धान्त नहीं है।

1 " It is undoubtedly the view of unsophisticated person"
- L S Stebbing - A modern introduction to Logic, Page 261

2 "The fallacy of Anthropomorphism" it may be confidently asserted that the notion of cause as exerting compulsion as an agent forcing something to act in any way longer merits serious consideration

- L S Stebbing - A modern introduction to Logic, Page 261
3 The chief objection to this is constituted by the circumstance that an act of will never moves a part of the body by direct causation, But only by means of a number of intermediate links in the nervous system Now it is difficult to hold that we can see directly C to cause E where C does not cause E directly, but only causes an intermediate term D (a set of vibrations in the nervous system), which then produces E without our being aware of D in the least, for we have only learnt of D not through the experience of willing in ourselves but through the reports of Physiologists

A.C Ewing - The fundamental questions of Philosophy,
chapter - 8, Page-172

खण्ड (स)

तुलनात्मक मत

अध्याय - १०

प्राच्य और पाश्चात्य मतों की तुलना

कोई भी चिन्तन अपने देश, काल व परिस्थिति के सापेक्ष मूर्तरूप लेता है, फिर भी दो भिन्न-देश, काल, परिस्थितियों में उत्पन्न चिन्तन आपस में साम्य रख सकता है। कहने का आशय यह है कि भिन्न-परिवेश के बावजूद दो अलग-अलग स्थानों के चिन्तन में वैषम्य के साथ-साथ साम्य भी देखा जा सकता है। वस्तुतः ऐसा करने से दोनों चिन्तन व चिन्तन पद्धति - पर व्यापक प्रकाश पड़ता है और अन्ततः उनका स्वरूप भी स्पष्ट हो जाता है। प्रस्तुत सन्दर्भ में हम प्राच्य (भारतीय मत) और पाश्चात्य मतों का तुलनात्मक विवेचन करेंगे। जैसा कि हम जानते हैं कि पाश्चात्य दर्शन का प्रारम्भ थेलीज के जलदर्शन से होता है और कारणता का बीजरूप इसके दर्शन में देखा जा सकता है। थेलीज का मानना था कि समस्त जगत 'जल' से बना है और यही 'जल मूल तत्व' ठडा होने पर ठोस और गर्म होने पर गैस बनता है। वस्तुतः थेलीज के इस जल-दर्शन में इस जल-दर्शन में सूक्ष्म रूप से देखा जाय तो "कारणता का उपादानात्मक पक्ष" की एक स्पष्ट झलक मिलती है। कहने का मूल आशय यह है कि जगत (कार्य) का उपादान (मूल सामग्री) जल नामक तत्व है।

किन्तु थेलीज से लेकर ग्रीक दार्शनिक सुकरात तक इसका उपादानात्मक पक्ष ही महत्वपूर्ण रहा। तदुपरान्त अरस्तू पहला दार्शनिक है जो पाश्चात्य दर्शन जगत में कारणता-सिद्धान्त की व्यापक रूपरेखा प्रस्तुत करता है। यह उपादान के साथ-साथ, निमित्त कारण, लक्ष्य कारण और आकारिक कारणों की बात करता है और यह दिखाने का प्रयास करता है कि किसी भी परिवर्तन में इन चारों कारणों की सयुक्त भूमिका होती है। लेकिन अपने विवेचना के अन्तिम सोपान पर अरस्तू यह दिखाता है कि उपादान कारण को

हम द्रव्य (Matter) कह सकते हैं और निमित्तकारण, लक्ष्यकारण, व आकारिक कारण को आकार (Form) कह सकते हैं। इसप्रकार इसके दर्शन में जब वस्तु A, B में परिवर्तित होती है (A→B), तो (B) का द्रव्य A में सत् रहता है। जैसे लकड़ी का टुकड़ा (A) जब मेज (B) में परिवर्तित होता है तो हम कह सकते हैं कि B का द्रव्य A में सत् (उपस्थित) था।

वस्तुतः उपर्युक्त विवेचना का सार यह है कि यदि हम भारतीय दृष्टि से अरस्तू के कारणता सिद्धान्त का मूल्यांकन करें तो कह सकते हैं कि अरस्तू भी सत्कार्यवादी है। क्योंकि अरस्तू भी यह मानता है कि कार्य पूर्णतया नवीन सृष्टि नहीं है बल्कि कारण का उपादान ही कार्यरूप में अभिव्यक्त होता है। उल्लेखनीय है कि जब हम भारतीय दृष्टि से पाश्चात्य विचारों का मूल्यांकन करें तो यह ध्यान रखना आवश्यक है कि दोनों स्थानों की अपनी विशिष्टता के चलते इनके बीच न तो पूरी तरह साम्य और न ही वैषम्य दिखाया जा सकता है। इसलिये एक दृष्टि विशेष से अरस्तू भी सत्कार्यवाद के परिणामवादी विचारधारा का प्रतिनिधि दार्शनिक है।

ज्ञातव्य है कि 'चार्वाक' और 'बौद्धों' को छोड़कर अन्य समस्त भारतीय दार्शनिक अरस्तू की परम्परा वाली विचारधारा यानि जो घटना के उपादानात्मक पक्ष पर बल देती है, को स्वीकार करते हैं। जबकि चार्वाक और बौद्ध कारण व कार्य के बीच सम्बन्धपरक व्याख्या करते हैं। अर्थात् इनका मानना है कि कारणता सिद्धान्त के अन्तर्गत इसबिन्दु पर विचार होना चाहिये कि कारण व कार्य के बीच कैसा सम्बन्ध है ? जैसा कि बौद्ध दार्शनिक अपने प्रतीत्य समुत्पाद की विवेचना में यह दिखाते हैं कि "इसके होने पर, यह होता है"। अर्थात् कारण के होने पर कार्य होता है। वास्तव में ध्यान से देखने पर यहाँ एक प्रकार का आनन्तर्य का बोध होता है और इसप्रकार बौद्धदार्शनिक

पाश्चात्य अनुभववादियों के (ह्यूम सरीखे) करीब पहुँच जाते हैं। इस प्रकार बौद्धों व अनुभववादियों के कारणता विषयक मतों में आशिक साम्य दिखता है।

अरस्तू के बाद काफी समय तक कारणता सिद्धान्त पर कोई मौलिक कार्य पाश्चात्य दर्शन में नहीं हुआ। ह्यूम वह आधुनिक दार्शनिक है जो कारणता सिद्धान्त को पुनः विवेचना के केन्द्र में ले आया। ह्यूम और मिल दोनों कारणतावाद की अनुभववादी व्याख्या करते हैं, किन्तु इनके दृष्टिकोण की आलोचना करते हुये काण्ट कहता है कि कारणता, बुद्धि की एक कोटि है और इसलिये कारण व कार्य के बीच का सम्बन्ध अनिवार्य व सार्वभौमिक है। कहने का आशय यह है कि काण्ट कारणता की प्रागनुभविक व्याख्या प्रस्तुत करता है। यहाँ ध्यान देना महत्वपूर्ण होगा कि कारण व कार्य के बीच एक अयुतसिद्ध सम्बन्ध की चर्चा नैयायिक भी करते हैं, जिन्हे समवाय कहा जाता है। यह और बात है कि प्रागनुभविक व्याख्याकारों से भिन्न नैयायिक समवाय को कारण व कार्य से पृथक एक तीसरी सत्ता के रूप में स्वीकार करते हैं।

ध्यातव्य है कि समकालीन पाश्चात्य दार्शनिक ब्रेडले और टेलर कारण-कार्य सम्बन्ध को आभासमात्र कहा है। वस्तुतः ये दोनों तत्त्वमीमांसक व प्रत्ययवादी दार्शनिक हैं और अपने दर्शन के केन्द्रीय दृष्टिकोण के आलोक में ही कारणता की मीमांसा करते हैं। कुछ ऐसी ही बात शून्यवादी भी करते हैं जब वह व्यवहार एवं परमार्थ दोनों स्तरों पर कारण-कार्य सम्बन्ध की अनिवार्यता को अस्वीकार कर देते हैं। स्पष्ट है ब्रेडले, टेलर और शून्यवादियों में आशिक साम्य अवश्य दिखता है।

समकालीन दार्शनिक ए०सी० ईविंग ने समस्त कारणता विषयक मतों का विभाजन तीन सिद्धान्तों नियमितता का सिद्धान्त, अनुलाग का सिद्धान्त और सक्रियता का सिद्धान्त में किया है। नियमितता का सिद्धान्त के मुख्य प्रतिपादक बर्ट्रैंड रसेल हैं और इनके दृष्टिकोण तथा बौद्धों के प्रतीत्य समुत्पाद में कुछ

समानता दृष्टिगोचर होती है।" दूसरे शब्दों में, बौद्धों के प्रतीत्य समुत्पाद की झलक अशत नियमितता सिद्धान्त में मिलती है। जैसे – इस सिद्धान्त का कहना है कि एक प्रकार की घटना को नियमित रूप से देखने पर हम यह सामान्यीकरण करने लगते हैं कि पूर्ववर्ती घटना, परवर्ती घटना को उत्पन्न करती है। रोटी खाने पर नियमित रूप से भूख मिटते देखकर हम यह निष्कर्ष निकालते हैं कि रोटी खाना, भूख मिटने का कारण है। इसी प्रकार आग पर हाथ रखना और अगुली का जलना, पानी पीना और प्यास बुझना आदि। स्पष्ट है आग पर हाथ रखने और अगुली के जलने में – पहला कारण और दूसरा कार्य है। नियमितता सिद्धान्त यह कहता है कि लगातार अवलोकन के कारण ही हम यह मानने लगते हैं कि "यदि पहला होगा तो दूसरा भी अवश्य होगा। यानि दूसरे शब्दों में पहले के होने पर दूसरा होगा"। स्पष्ट है इससे यह ध्वनित होता है कि – "इसके होने पर (पहला), यह होगा (दूसरा)" और प्रतीत्यसमुत्पाद का यही व्युत्पत्तिगत अर्थ है। मेरे कहने का मुख्य आशय यह है कि दोनों सिद्धान्तों को विश्लेषित करने पर इनमें एक साम्य देखा जा सकता है।

जहाँ तक अनुलाग सिद्धान्त की बात है, तो यह नियमितता से मूलतः भिन्न है। जहाँ कारणता के नियमितता सिद्धान्त के अन्तर्गत कारण एव कार्य – दो पृथक् असम्बद्ध तथ्य हैं और एक दूसरे की अनिवार्यता अपेक्षा नहीं रखते हैं। वही कारणता के अनुलाग सिद्धान्त के अनुसार कारण अपने कार्य से आन्तरिक रूप से सम्बन्धित होता है और इसलिए ये एक दूसरे की अपेक्षा रखते हैं। स्पष्ट है सम्पूर्ण प्राच्य चिन्तन में नियमितता सिद्धान्त की अपेक्षा, अनुलाग सिद्धान्त की स्वीकार्यता व्यापक रूप से देखी जा सकती है।

उल्लेखनीय है कि सक्रियता सिद्धान्त का बीजरूप हमारे वेदों व उपनिषदों में देखा जा सकता है। जैसा कि हम जानते हैं कि सक्रियता सिद्धान्त यह मानता है कि – "किसी घटना के लिये कोई अभिकर्ता ही

उत्तरदायी हो सकता है। वस्तुतः इस सिद्धान्त के अनुसार कारण की दार्शनिक अवधारणा की कुन्जी 'संकल्पशक्ति' के सम्प्रत्यय में निहित है। इसी कारण लाक कहता है कि चूँकि कारणता में अन्ततः सकल्पशक्ति निहित होती है, इसीलिये अन्तिमकारण आत्मा या मन ही होगा। साथ ही हम यह भी जानते हैं कि कारणता की यह सकल्पना अन्ततः हमें सर्वचित्तवाद की ओर ले जाती है, जिसके अनुसार सम्पूर्ण प्रकृति ही मानसिक केन्द्रों से निर्मित हुयी है। स्पष्ट है, सक्रियता सिद्धान्त के इन दृष्टान्तों से यह स्पष्ट ध्वनित होता है कि वेदों व हमारे श्रुतिग्रन्थों में इसप्रकार के विचारों का दृष्टान्त विद्यमान है।

वास्तव में समग्र पाश्चात्य मतों एवं भारतीय मतों का तुलनात्मक विवेचन करने पर कुछ महत्वपूर्ण निष्कर्ष उभरकर सामने आते हैं। **पहला**—भारतीय चिन्तनधारा में कारणता सम्बन्धी सभी मतों का व्यवस्थित या बीज रूप खोजा जा सकता है। चाहे अरस्तू के उपादानात्मक दृष्टिकोण हो अथवा ह्यूम, मिल, काण्ट, रसेल व ए०सी० इविंग के सम्बन्धपरक दृष्टिकोण हो — इसका अंशतः या पूर्णतः स्वरूप दर्शन भारतीय चिन्तन में देखा जा सकता है। इसीप्रकार प्रत्ययवादी दार्शनिक ब्रेडले के आभास—कारणता का भी दिग्दर्शन शून्यवादी बौद्धों में स्पष्ट दृष्टिगत होता है। **दूसरा** —पाश्चात्य चिन्तन में कारण व कार्य के बीच (द्रव्य) के स्तर पर विवेचन मुख्यतः प्राचीन दार्शनिक अरस्तू में देखा जाता है, और तदुपरान्त बाद के पाश्चात्य चिन्तन में कारणता का स्वरूप मुख्यतः इस बात पर केन्द्रित था कि — “कारण व कार्य के बीच का सम्बन्ध सम्भाव्य है या अनिवार्य”। किन्तु भारतीय दर्शन की अपनी खास शैली यह रही है कि यहाँ कारणता सम्बन्धी चिन्तन के दोनों पक्षों (1) कार्य कारण में सत् है अथवा नहीं 11 कार्य कारण के बीच कैसा सम्बन्ध है) का बड़ा ही सशलिष्ट विवेचन मिलता है।

तृतीय – यदि कारणता का तत्वमीमासीय ढग से चिन्तन करे तो यह अनुपयोगी और आभासमात्र सिद्ध होगा – यह बात प्राच्य एव पाश्चात्य दोनो दर्शनो के विवेचनो से स्पष्ट है। जैसे पाश्चात्य दर्शन मे ब्रेडले और टेलर के तत्वमीमासीय विश्लेषण से कारणता अयथार्थ सिद्ध होती है। उसीप्रकार प्राच्य दर्शन मे शकर एव माध्यमिक के विवेचन से स्पष्ट है कि पारमार्थिक दृष्टि से कारणता सिद्धान्त अयथार्थ है, आभास है।

चतुर्थ – यदि हम सत्कार्यवाद का पाश्चात्य दृष्टिकोण से विश्लेषण करे तो कुछ रोचक तथ्य सामने आते है। जब सत्कार्यवाद यह कहता है कि कार्य, उत्पत्ति पूर्व अपने कारण मे सत् (उपस्थित) था – तो इससे साफ ध्वनित होता है कि कारण व कार्य के बीच मात्र सम्भावना का सम्बन्ध नही है, बल्कि अनिवार्य सम्बन्ध है। क्योकि इसी अनिवार्यता के सम्बन्ध के कारण ही सदैव तिल से तेल निकलता है। यह और बात है कि सत्कार्यवाद इस बात पर विचार नही करता है कि – कार्य कारण मे क्यो सत् है या विशिष्ट कारण, विशिष्ट कार्य मे ही क्यो अभिव्यक्त हुआ। कहने का आशय यह है कि सत्कार्यवाद की विवेचना से यह तो ध्वनित होता है कि कारण व कार्य मे अनिवार्य सम्बन्ध है, किन्तु यह अनिवार्य सम्बन्ध क्यो है – इस बात का उत्तर नही मिलता है।

पचम – जब चार्वाक प्रत्यक्ष को ही एक मात्र प्रमाण मानता है तो उसके लिये यह आवश्यक हो जाता है कि अनुमान शब्द, उपमान आदि का खण्डन करे। चूँकि अनुमान के खण्डन के लिये व्याप्ति का खण्डन आवश्यक है और साथ ही कारण-कार्य सम्बन्ध, व्याप्ति का ही एक प्रकार है, अतः वह कारणता का खण्डन करता है। यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि जिन तर्कों व उदाहरणो की सहायता से चार्वाक व्याप्ति का खण्डन करता है, लगभग उन्ही तर्कों व उदाहरणो का प्रयोग ह्यूम भी अपनी विवेचना मे प्रस्तुत करता है। स्पष्ट है, यहाँ पर दोनो मे साम्य है। साथ ही, परिवर्तन की प्रक्रिया को स्पष्ट

करने में चार्वाक जहाँ स्वभाववाद का सहारा लेता है, वही ह्यूम नियत साहचार्य का सहारा लेता है। इस व्याख्या के स्तर पर दोनों में वैभिन्नता देखी जा सकती है।

इसप्रकार निष्कर्षतः हम कह सकते हैं कि प्राच्य व पाश्चात्य दर्शनो में कारणता का विवेचन अपने-अपने परिवेश के आलोक में ही मूर्तरूप प्राप्त करता है, फिर भी दोनों दर्शनो में कुछ बिन्दुओं पर साम्य-वैषम्य देखा जा सकता है। साथ ही इस तुलनात्मक विश्लेषण से इन दोनों दर्शनो के कारणता विषयक मतों का स्वरूप और अच्छी तरह से स्पष्ट हो जाता है। यहाँ ध्यान देने योग्य बात यह है कि दोनों दर्शनो में कारणता सिद्धान्त की विवेचना में मूलभूत अन्तर दो कारणों से था – (1) पाश्चात्य में कारण-कार्य सिद्धान्त का केन्द्र व्यवहारिक जगत की व्यष्टिपरक घटनाएँ थीं, जबकि भारतीय सन्दर्भ में कारणता सिद्धान्त का केन्द्र सृष्टि की उत्पत्ति की व्याख्या करना था (यानि यहाँ कारणता सिद्धान्त का केन्द्र समष्टिपरक विवेचना थी), यह अलग बात है कि इसको समझाने के लिये व्यवहारिक जगत की घटनाओं को उदाहरण स्वरूप प्रस्तुत किया गया।

(11) भारतीय दर्शन में तत्त्वमीमासा ही केन्द्र में रही और यही कारण था कि यहाँ कारणता सिद्धान्त का स्वरूप, पाश्चात्य दृष्टिकोण से भिन्न था।



अध्याय-११

उपसंहार

जगत में जो भी परिवर्तन होता है या कोई घटना घटती है, तो सामान्य व्यक्ति इसे सहजरूप में स्वीकार करता है और सामान्यतः यह कहते हुये पाया जाता है कि इस घटना के पीछे कोई न कोई कारण अवश्य है। अर्थात् कहने का आशय यह है कि सामान्य व्यक्ति भी यह नहीं स्वीकार करते कि कोई घटना अ-कारण घटी। परन्तु जब इस नित्य-नये होने वाले परिवर्तनों एवं घटनाओं का सूक्ष्म अवलोकन व चिन्तन किया जाता है तो दार्शनिक महत्त्व की बातें उभरकर सामने आती हैं। 'परिवर्तनों एवं घटनाओं पर व्यापक चिन्तन व अनुशीलन से कारणता की अवधारणा' हमारे सम्मुख उपस्थित होती है। जैसा कि हम जानते हैं कि कोई भी चिन्तन अपने परिवेश के आलोक में ही मूर्तरूप लेता है और यही कारण रहा कि प्राच्य (भारतीय सन्दर्भ) एवं पाश्चात्य-दोनों जगहों के कारणता-सम्बन्धी चिन्तन में भिन्नता दृष्टिगत होती है।

प्राच्य दर्शन में कारणता सम्बन्धी विवेचना में यह देखा गया कि चार्वाक एवं अन्य भौतिकवादी जो प्रत्यक्ष को एकमात्र प्रमाण मानते हैं और अनुमान, व्याप्ति व कारण कार्य सम्बन्ध का खण्डन करते हैं-के मत को हम अकारणवाद कहते हैं। यहाँ यह स्पष्ट करना चाहूँगा कि अकारणवाद नामकरण की क्या सार्थकता है? मेरा मानना है कि चार्वाकी द्वारा कारण-कार्य सम्बन्ध का खण्डन करने के बावजूद हेतुवादी इसलिये कहा जाता है कि ये हेतु की प्रत्यक्षमूलता पर बल देते हैं और प्रत्यक्षमूलक हेतुओं के अतिरिक्त अन्य हेतुओं को नहीं मानते हैं। चूँकि ये ससार में घटने वाली घटनाओं की व्याख्या का प्रयास करते हैं, इसलिए इनके मत को अकारणवाद नाम दिया गया है। इस अकारणवाद के तीनों रूपों कालवाद, स्वभाववाद व आकस्मिकवाद-में स्वभाववाद ज्यादा सतोषजनक है।

यदि चार्वाक और बौद्धों को छोड़कर भारतीय दर्शन में कारणता सिद्धान्त पर विचार करें तो एक प्रश्न केन्द्रीय रूप से हमारे समक्ष प्रस्तुत होता है, वह यह है कि "क्या कार्य, उत्पत्ति-पूर्व कारण में सत् (उपस्थित) रहता है

अथवा असत् ?' इसी प्रश्न के समाधान में समस्त कारणता विषयक मतों के नामकरण सम्बन्धी अर्थ छिपा हुआ है। जैसे—जो यह मानते हैं कि कार्य उत्पत्ति पूर्व कारण में सत् रहता है उन्हें सत्कार्यवादी और जो यह मानते हैं कि रात् नहीं वरन् असत् रहता है, उन्हें असत्कार्यवादी कहा जाता है। यानि यदि कार्य उत्पत्ति के पूर्व अपने कारण में किसी न किसी रूप में उपस्थित रहता है तो सत्कार्यवादी और अनुपस्थित रहता है तो असत्कार्यवादी कहा जायेगा। स्पष्ट है, यही से सत्कार्यवाद और असत्कार्यवाद नामकरण सार्थक रूप से प्रस्तुत होता है।

जैसा कि हम जानते हैं न्यायदर्शन में कार्य का स्वरूप व परिभाषा, कारण का स्वरूप परिभाषा व प्रकार, कारण व कार्य के बीच भेद का सिद्धान्त (आरम्भवाद), तथा कारण व कार्य के बीच का सम्बन्ध (समवाय)— की प्रस्तुतीकरण सुसंगतिपूर्ण दार्शनिक विश्लेषण का स्पष्ट दृष्टान्त है। वस्तुतः यहाँ कारण व कार्य की विवेचना से ही 'भेद का सिद्धान्त' तर्कतः परिलक्षित होने लगता है। इसीप्रकार असत्कार्यवाद की तार्किक माँग पर समवाय सम्बन्ध की प्रस्तुति इनकी वैज्ञानिक दृष्टि का स्पष्ट परिचायक है। यह और बात है कि इनकी विचार प्रक्रिया में कुछ कठिनाईयों दिखती हैं। फिर भी अपनी तत्त्वमीमासा व ज्ञानमीमासा के बीच संगति बैठाने की ये भरपूर कोशिश किये हैं और इसी कोशिश के निमित्त असमवायिकारण जैसी अनूठी अवधारणा को स्वीकार करते हैं। वास्तव में ये अपनी चिन्तन प्रक्रिया में वस्तुवाद को सम्बल तो प्रदान करते हैं, परन्तु एक निर्दोष कारणता सिद्धान्त प्रस्तुत नहीं कर पाते हैं।

किन्तु जब प्रश्न इस प्रकार किया जाय कि कुछ बातों में कार्य अपने कारण में उत्पत्तिपूर्व सत् (उपस्थित) रहता है और कुछ बातों में असत् (अनुपस्थित) रहता है—तो निश्चय ही इन दोनों स्थितियों के समन्वय से यह मत सदसत्कार्यवाद कहा जायेगा। इसीप्रकार जब यह माना जाय कि कार्य के क्षण में कारण अनुपस्थित रहता है और साथ ही यह स्वीकार भी किया जाय कि कुछ कारण था जो कार्य के लिये उत्तरदायी है— तो ऐसी स्थिति में कारणता विषयक इस मत को असत्कारणवाद कहा जा सकता है।

जैसा कि हम जानते हैं सत्कार्यवाद का जोर अभिन्नता की ओर है (कारण कार्य की अभिन्नता) वही असत्कार्यवाद का जोर भिन्नता व नवीनता की ओर है किन्तु सदसत्कार्यवाद कुछ बातों में अभिन्नता एवं कुछ बातों में भिन्नता को स्वीकार करते हैं। जबकि असत्कारणवाद में भिन्नता, अभिन्नता या नवीनता की बात सम्भव ही नहीं है क्योंकि ऐसा कोई भी निष्कर्ष निकालने के लिये यह आवश्यक है कि—कारण व कार्य दोनों की सत्ता एक साथ एवं दो क्षण से अधिक होनी चाहिये, किन्तु ऐसा स्वीकारना इस सिद्धान्त के मतावलम्बियों के लिये सम्भव नहीं है।

ध्यातव्य है कि सत्कार्यवाद के दो रूप परिणामवाद और विवर्तवाद हैं। किन्तु परिणामवाद पुन दो रूपों में विभक्त किया जाता है जिन्हें प्रकृतिपरिणामवाद और ब्रह्मपरिणामवाद कहते हैं। जैसा कि हम जानते हैं कि परिणामवाद में कारण व कार्य की सत्ता में तात्त्विक अन्तर नहीं होता है, वही विवर्तवाद में कारण व कार्य की सत्ता में तात्त्विक अन्तर पाया जाता है। इन्हीं बातों को ध्यान में रखकर हमने प्रकृतिपरिणामवाद में साख्य, योग व मध्वाचार्य को रखा तथा ब्रह्मपरिणामवाद में रामानुज, निम्बार्क, बल्लभ और चैतन्य को रखा गया। लेकिन मेरा मानना है कि मध्वाचार्य की दार्शनिक मान्यताये (अवधारणायें) कुछ ऐसी हैं कि ये न तो ब्रह्मपरिणामवाद में और न ही प्रकृतिपरिणामवाद के ढाँचे में फिट बैठते हैं। यह और बात है कि मैं अपनी पूर्व विवेचना¹ में मध्वाचार्य को सम्भव प्रचलित मतों में प्रकृतिपरिणामवाद के ही अन्तर्गत रखना उचित समझा। लेकिन मेरा मानना है कि इनका दर्शन एक तरफ ब्रह्म को निमित्त कारण मानकर साख्य से भिन्न एवं अन्य वैष्णव वेदान्तियों के करीब आ जाता है, किन्तु जैसे ही ये प्रकृति को उपादान कारण रूप स्वीकार करते हैं वैसे ही साख्य के समीप एवं अन्य वैष्णव वेदान्तियों से दूर चले जाते हैं। साथ ही यह परिणाम के दो प्रकार को स्वीकार करता है। इनके दर्शन की

1 देखें सत्कार्यवाद नामक अध्याय।

इस दिशिष्ट स्थिति को देखकर एक अलग मत के नामकरण की आवश्यकता महसूस होती है।

प्रश्न उठता है कि भारतीय दर्शन में प्रचलित विभिन्न मतों में से कौन मत व्यावहारिक जगत् की घटनाओं और परिवर्तनों की उपयुक्त व्याख्या कर पाता है ? इस प्रश्न के सदर्भ में मेरा विचार है कि जैनी एवं कुमारिल मीमांसा द्वारा प्रस्तुत सदसत्कार्यवाद एक ऐसा मत है जो व्यावहारिक जगत् में घटने वाली घटनाओं व परिवर्तनों की उपयुक्त व्याख्या दे पाता है। प्र० एसी० मुखर्जी का यह कहना कि काण्ट अनुभववाद की समीक्षा बुद्धिवादी दृष्टि से और बुद्धिवाद की समीक्षा अनुभववादी दृष्टिकोण से करके मध्यम मार्गी आलोचनावाद की प्रतिष्ठा करता है, ठीक उसी प्रकार जैनी सत्कार्यवाद की आलोचना असत्कार्यवादी दृष्टिकोण से और असत्कार्यवाद की आलोचना सत्कार्यवादी दृष्टिकोण से करके मध्यममार्गी सदसत्कार्यवाद की प्रतिष्ठा करता है। इस प्रकार दोनों मतों की कमियों का जहा निराकरण होता है वही इनकी विशेषताओं का एकीकरण हो जाता है। सामान्य व्यक्ति भी सदसत्कार्यवाद जैसा ही सोचता है। कहने का आशय यह है कि जब कोई वस्तु A, वस्तु B में परिवर्तित होती है तो A व B में कुछ धर्म अपरिवर्तित रहते हैं और कुछ में परिवर्तन हो जाता है। इसलिए सदसत्कार्यवाद व्यावहारिक दृष्टि से उचित है।

लेकिन तत्वमीमांसीय ढंग से चिन्तन किया जाय और जीवन व जगत् की विभिन्न दार्शनिक समस्याओं को सम्पूर्णता में लेते हुए, कारणता की अवधारणा पर विचार किया जाय तो निश्चय ही शंकर का विवर्तवाद सबसे अधिक उपयुक्त व तार्किक सिद्धान्त दिखता है। इसी प्रकार पाश्चात्य तत्वमीमांसकों में ब्रेडले व टेलर का आभासवाद भी जगत् की सम्यक् व्याख्या करने में समर्थ दिखता है।

इसी प्रकार यदि पाश्चात्य दर्शन के कारणता विषयक मतों का मूल्यांकन किया जाय तो यह बात उभरकर सामने आती है कि यहाँ पर विवेचना का केन्द्र कारण व कार्य के बीच निहित सम्बन्ध ही है। कोई मत इस सम्बन्ध को सम्भाव्य मानता है और कोई अनिवार्य। वस्तुतः प्राचीन दर्शन में अस्तु की

विवेचना कारणता को हेतु के अर्थ में होती है, जो तत्कालीन परिवेश की उत्कृष्ट चिन्तन था। वही आधुनिक युग में ह्यूम ने इस समस्या को लोकप्रिय बनाया और इसकी परिणति इस बात में हुयी कि हमारे ज्ञान का एकमात्र स्रोत अनुभव नहीं हो सकता (काण्ट के शब्दों में)। ह्यूम के कारणता विषयक मत पर मिल का सुधार भी उल्लेखनीय है। किन्तु आधुनिक पाश्चात्य दर्शन में काण्ट द्वारा कारणता की बुद्धि की कोटि बताना और कारण व कार्य के बीच अनिवार्य सम्बन्ध मानना एक उत्कृष्ट विवेचना है। यही कारण था कि आज भी इस प्रागनुभविक विचारधारा के समर्थक सबसे ज्यादा हैं।

किन्तु समकालीन दर्शन में प्रस्तुत आभास-सिद्धान्त (ब्रेडले, टेलर) नियमितता सिद्धान्त (बर्ट्रैंड रसेल), अनुलाग सिद्धान्त (ए०सी० ईविंग) और सक्रियता सिद्धान्त (लाक, बर्कले) का मूल्यांकन करें तो अनुलाग सिद्धान्त ही सबसे अधिक उपयुक्त दिखता है। वास्तव में प्रागनुभविक दृष्टिकोण कारणता के सन्दर्भ में एक अच्छा व स्वीकार्य सिद्धान्त दिखता है, भले ही यह आज के समकालीन वैज्ञानिक सिद्धान्त अनिर्धारणवाद से वैषम्य व्यक्त करता हो। किन्तु ए०सी० मुखर्जी का यह कहना ठीक ही है कि काण्ट के प्रयास व्यर्थ नहीं गये हैं और वास्तव में अनिर्धारणवाद कारणता का निषेध नहीं करता है।

ध्यातव्य है कि कुछ समकालीन भाषा विश्लेषकों का कहना है कि कारण सिद्धान्त न अनुभवाश्रित (एक इन्द्रियानुभविक कथन) है और न प्रागनुभविक है, क्योंकि वह एक प्रतिज्ञप्ति है ही नहीं, और प्रतिज्ञप्ति न होने से वह न सत्य है और न असत्य। वास्तव में कारण सिद्धान्त की जो भी व्याख्या हमें स्वीकार्य हो, महत्व इस बात का है कि हम उसे लागू करने में सगति बनाये रखें। साथ ही वैज्ञानिक व दार्शनिक सर एडिगटन के शब्दों में "आज आवश्यकता इस बात की है कि वैज्ञानिकों को भौतिक जगत की ऐसी संरचना की ओर अग्रसर होना चाहिये जिसमें कारणता का तथा क्वांटम सिद्धान्तों का सामन्जस्य हो सके।"



परिशिष्ट

सन्दर्भग्रन्थ सूची

- अंगुत्तर निकाय (6) वाल्यूम पाली टेक्स्ट सोसायटी प्रथम संस्करण 1885-1900
- अनुमान चिन्तामणि गगेश उपाध्याय विरचित तत्त्वचिन्तामणि, रघुनाथ शिरोमणि विरचित दीधिति गर्भित, चौखम्बा संस्कृत सिरीज आफिस, वाराणसी - 1927
- अथर्ववेद - वेदसहिता सम्पा० सन्तवालेकर शर्मा 1938
- अभिधर्म कोश आचार्य वसुबन्धु, अनु० आचार्य नरेन्द्र देव, हिन्दुस्तान एकेडमी, उ०प्र० 1958
- अभिधर्म भाष्य वसुबन्धु, यशोमित्र की अभिधर्म व्याख्या, सम्पा० डी०डी० शास्त्री बौद्ध भारती, वाराणसी 1970-1973
- अभिधम्मत्थ सगहो . अनिरुद्ध सम्पा० बी० रेवत धम्म तथा आर०एस० त्रिपाठी, संस्कृतयुनिवर्सिटी वाराणसी, सन् 1967 (2) वाल्यूम
- अर्थ सग्रह श्री लौगाक्षिभास्कर, सम्पा० कामेश्वर नाथ मिश्र, चौखम्बा सुर भारती प्रकाशन वाराणसी-1983
- आत्मतत्त्व विवेक श्री उदयनाचार्य, नारायणी व्याख्या सहित, सम्पा० प० दुण्डीराज शास्त्री, चौखम्बा संस्कृत संस्थान, बनारस-1940
- आप्तमीमासा श्री समन्तभद्र मुनि, अनन्त कीर्ति ग्रन्थ माला, कलबा देवी रोड, बम्बई
- आत्ममीमासा दलसुख भाई, श्री जैन संस्कृति संशोधन मण्डल, बनारस - 1853
- आलम्बन परीक्षा दिड नाग, अडयार लाइब्रेरी - 1942

- आधुनिक चिन्तन में वेदान्त डा० महेन्द्र शेखावत, मध्यप्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, भोपाल-1971
- अद्वैतवेदान्त इतिहास और सिद्धान्त प्रो० राममूर्ति शर्मा इस्टर्न बुक लिंकर्स, नई दिल्ली - 1987
- अद्वैतवेदान्त - डा० अर्जुन मिश्र एव डा० एच०एन० मिश्र, मध्य प्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, भोपाल - 1990
- इष्टसिद्धि विमुक्तात्मा सपा० प्रो० एम हिरियन्ना बडौदा - 1933
- ईशावासोपनिषद् गीता प्रेस, गोरखपुर
- उपनिषदों की भूमिका डा० राधाकृष्णन, अनु० रमानाथ शास्त्री राजपाल एण्ड सन्स, दिल्ली-1981
- उपनिषद् दर्शन का रचनात्मक सर्वेक्षण रामचन्द्र दत्तात्रेय रनाडे, अनु० रामानन्द राजस्थान, हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर - 1971
- उद्योतकर का न्यायवार्तिक एक अध्ययन दयाशकर शास्त्री, भारतीय प्रकाशन, चौक, कानपुर-1974
- ऋग्वेद संहिता - सायणाचार्य कृतभाष्य सवलित, अनु० प० राम गोविन्द त्रिवेदी, चौखम्बा-विद्याभवन, वाराणसी-1991
- ऐतरेयोपनिषद् गीता प्रेस, गोरखपुर
- कठोपनिषद् - गीता प्रेस, गोरखपुर
- कौषितकीय उपनिषद् गीता प्रेस, गोरखपुर
- किरणावली श्रीमद् उदयनाचार्य, सम्पा० एन०सी० वेदान्त तीर्थ, दि ऐशियाटिक सोसायटी कलकत्ता - 1956
- खण्डनखण्डखाद्य श्री हर्ष, अनु० चण्डिका प्रसाद, अच्युत ग्रन्थमाला, कार्यालय-काशी सवत्-2018

- चतु सूत्री - {ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य (चतु सूत्री)} व्याख्या डा० रमाकान्त त्रिपाठी, उत्तर प्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, लखनऊ प्रथम सं० 1975
- चतु शतक आर्यदेव, चन्द्रकीर्ति वृत्ति सहित, सम्पा० बिदुशेखर भट्टाचार्य, विश्वभारती बुकशाप, कलकत्ता - 1931
- छान्दोग्य उपनिषद् गीता प्रेस, गोरखपुर
- जैन ज्ञानमीमासा डा० दरबारी लाल कोठिया, वीरसेवा मन्दिर ट्रस्ट प्रकाशन - 1983
- जैन धर्म दर्शन डा० मोहन लाल मेहता, पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान, वाराणसी-1973
- तर्कभाषा केशव मिश्र, अनु० आचार्य विश्वेश्वर, चौखम्बा संस्कृत सिरीज, वाराणसी - 1967
- तर्कसंग्रह अन्नभट्ट, तर्क संग्रह दीपिका - समुपवृहित टिप्पणी - पट्टाभिराम शास्त्री चौखम्बा संस्कृत सिरीज, वाराणसी - 1969
- तर्करहस्य दीपिका गुणरत्न हरिभद्र कृत षडदर्शन, समुच्चय सहित, कलकत्ता - 1914
- तत्त्वप्रदीपिका चित्सुखमुनि - अनु० योगीन्द्रानन्द, उदासीन संस्कृत विद्यालय, काशी - 1956
- तत्त्वसंग्रह शान्तरक्षित, कमलशीलकृत पञ्जिका सहित, बौद्ध भारतीय ग्रन्थमाला - 1968
- तत्त्वार्थसूत्र उमास्वाति, विवेचन कर्ता, सुखलाल जी सघवी, भारत जैन महामण्डल वर्धा संवत् 2041
- तैत्तिरीय उपनिषद् गीता प्रेस, गोरखपुर
- तैत्तिरीय उपनिषद् शाकरभाष्य गीता प्रेस, गोरखपुर
- तर्कशास्त्र - विमल प्रसाद जैन, नन्द किशोर एण्ड सन्स, वाराणसी - 1964

- दीर्घनिकाय 3 वाल्यूम पाली टेक्स्ट सोसायटी 1890–1911
- दर्शन और चिन्तन प० सुखलाल जी, प० सुखलाल सन्मान समिति गुजरात विद्यासभा अहमदाबाद 1957
- दर्शन की मूलधाराए डा० अर्जुन मिश्र, मध्य प्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, भोपाल – 1989
- धर्म और दर्शन देवेन्द्रमुनि शास्त्री, श्री सन्मति ज्ञानपीठ, आगरा – 1967
- धर्म शास्त्र का इतिहास 5 वाल्यूम डा० पाण्डुराम वामन काणे, अनु० अर्जुन चौबे उत्तर प्रदेश हिन्दी सस्थान, लखनऊ – 1973
- न्याय कुसुमाजली उदयनाचार्य बरदराज कृत बोधिनि सहित, चौखम्बा सस्कृत सिरीज, वाराणसी सवत् – 2013
- न्याय कुसुमाजली टीका उदयाचार्य, व्याख्या हरिदास भट्टाचार्य, अनु० आचार्य विश्वेश्वर चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी – 1962
- न्याय मंजरी जयन्तभट्ट व्या० श्री सूर्यनारायण शुक्ल, चौखम्बा सस्कृत सिरीज, वाराणसी – 1969
- न्यायसूत्र गौतम मुनि, वात्सायन भाष्य सहित, व्या० पुढीराज शास्त्री, चौखम्बा सस्कृत सिरीज, वाराणसी 1970
- न्यायवार्तिक उद्योतकर – हिन्दी व्या० एव सम्पा० डा० श्री निवास शास्त्री, इण्डोविजन प्राइवेट लि० गाजियाबाद – 1987
- न्यायवार्तिक तात्पर्यटीका वाचस्पति मिश्र, सम्पा० प० राजेश्वर शास्त्री द्रविड, चौखम्बा सस्कृत सस्थान, वाराणसी सवत् – 2046
- न्यायबिन्दु धर्मकीर्ति, सम्पा० चन्द्रशेखर शास्त्री, चौखम्बा सस्कृत सस्थान, वाराणसी – 1954
- नियमसा कुन्दकुन्दाचार्य चौखम्बा सस्कृत सस्थान, वाराणसी

- न्याय परिचय फणिभूषण, अनु० किशोर नाथ झा, चौखम्बा विद्याभवन वाराणसी – 1968
- पातजल योग दर्शनम् – व्यास भाष्य अनु० स्वामी हरिहरानन्द आरण्य सम्पा० रमा० शकर भट्टाचार्य, मोतीलाल बनारसी दास, वाराणसी – 1980
- प्रशस्तपादभाष्य प्रशस्तपाद, श्रीधर विरचित, न्याय कन्दली सहित, वाराणसेय सस्कृत विश्वविद्यालय – 1963
- प्रश्नोपनिषद् गीता प्रेस, गोरखपुर
- प्रमाणवार्तिक धर्मकीर्ति, मनोरथनन्दिनी टीका सहित, बौद्ध भारतीय ग्रन्थमाला, वाराणसी – 1968
- प्रमेय कमलमार्तण्ड श्री प्रभाचन्द्र, निर्णयसागर प्रेस, बम्बई – 1941
- प्रकरण पत्रिका शालिकनाथ, बनारस हिन्दू यूनिवर्सिटी – 1961
- पचपादिका - पद्म पादाचार्य, सम्पा० रामशास्त्री, विजयानगरम् सिरीज, बनारस – 1891
- पंचपादिका विवरण प्रकाशात्मा सम्पा० रामशास्त्री, विजया नगरम् सिरीज, बनारस-1892
- पचदशी विद्यारण्य स्वामी, बुद्धि सेवाश्रम, बिजनौर सवत् 2011
- पचास्तिकाय समयसार कुन्दकुन्दाचार्य, चौखम्बा सस्कृत सस्थान, वाराणसी
- प्रवचनसार कुन्दकुन्दाचार्य, चौखम्बा सस्कृत सस्थान, वाराणसी
- प्रतीत्यसमुत्पाद (सम्यग्वाक्-1) सम्पा० राधेश्यामधर द्विवेदी, केन्द्रीय उच्च तिब्बती शिक्षा सस्थान, सारनाथ वाराणसी – 1986
- बृहदारण्यक् उपनिषद् गीताप्रेस, गोरखपुर
- ब्रह्मसूत्र बादरायण, गीताप्रेस, गोरखपुर

- ब्रह्मसूत्र भाष्कर भाष्य भास्कराचार्य सपा० प० विन्धेश्वरी प्रसाद द्विवेदी चौखम्बा सस्कृत सीरीज वाराणसी – 1991
- ब्रह्मसूत्र शाकरभाष्य (शारीरक भाष्य) शकराचार्य व्या० हनुमान दास जी, चौखम्बा विद्या भवन, वाराणसी – 1967
- ब्रह्मसिद्धि सम्पा० डा० कुप्पु स्वामी शास्त्री, मद्रास – 1937
- बोधिचर्यावतार शान्तिदेव अनु० शान्ति भिक्षुरक्षित, बुद्धिविहार, लखनऊ-1955
- बौद्धदर्शन और अन्य भारतीय दर्शन भरत सिंह उपाध्याय, बंगाल हिन्दी मण्डल, कलकत्ता सवत् – 2011
- बौद्धदर्शन मीमांसा – बलदेव उपाध्याय, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी-1947
- बौद्ध धर्म दर्शन . आचार्य नरेन्द्र देव, बिहार राष्ट्र भाषा परिषद, पटना-1956
- बौद्ध धर्म दर्शन के विकास का इतिहास डा० गोविन्द चन्द्र पाण्डेय, हिन्दी समिति सूचना विभाग, उ०प्र० 1976
- बौद्ध विज्ञानवाद – चिन्तन एव योगदान सम्पा० भिक्षु समदोड रिनपोछे, केन्द्रीय उच्च तिब्बती सस्थान सारनाथ, वाराणसी – 1983
- बौद्ध न्याय शेरेबात्सकी, अनु० डा० रामकुमार राय, चौखम्बा, विद्याभवन, वाराणसी – 1969
- भाषापरिच्छेद विश्वनाथ पचानन, कारिकावली सिद्धान्त मुक्तावली, दिनकरी एव रामरुद्री सहित, चौखम्बा सस्कृत सीरीज, बनारस – 1951
- भामति वाचस्पति मिश्र, कल्पतरु सहित, निर्णय सागर प्रेस – 1938
- भाट्ट चिन्तामणि (तर्कपाद) महामहोपाध्याय श्री गागाभट्ट सम्पा० प० सूर्य नारायण शुक्ल, चौखम्बा सस्कृत सस्थान, बनारस – 1933

- भारतीय तत्व विद्या प० सुखलाल सघवी, अनु० शान्तिलाल, ज्ञानोदय ट्रस्ट, अहमदाबाद – 1960
- भारतीय तर्क शास्त्र शान्ति प्रसाद आत्रेय, तारा पब्लिकेशन कमच्छा, वाराणसी – 1961
- भारतीय न्याय शास्त्र ब्रह्ममित्र अवस्थी, इन्दु प्रकाशन, रूपनगर, दिल्ली
- भारतीय दर्शन डा० राधाकृष्णन अनु० नन्दकिशोर गोभिल, विद्यालकार, राजपाल एण्ड सन्स, दिल्ली – 1969
- भारतीय दर्शन नन्दकिशोर देवराज, उत्तर प्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, लखनऊ – 1992
- भारतीय दर्शन शास्त्र, न्याय वैशेषिक डा० धर्मन्द्र नाथ शास्त्री, मोतीलाल बनारसीदास बनारस-1953
- भारतीय दर्शन की रूपरेखा प्रो० एम० हिरियन्ना अनु० डा० गोवर्धन भट्ट, राजकमल प्रकाशन, दिल्ली – 1973
- भारतीय दर्शन का इतिहास प्रो० एस०एन० दास गुप्ता अनु० कलानाथ, सुधीर कुमार, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर-1989
- भारतीय दर्शन बलदेव उपाध्याय
- भारतीय दर्शन की समस्याएं डा० नन्द किशोर शर्मा, राजस्थान हिन्दी ग्रन्थ अकादमी, जयपुर – 1984
- भारतीय दार्शनिक निबन्ध सम्पा० डा० डी०डी० बदिस्टे एव डा० रमाशकर भट्टाचार्य, मध्य प्रदेश हिन्दी ग्रन्थ अकादमी भोपाल – 1991
- भारतीय दर्शन मे क्या जीवत है क्या मृत ? डा० देवी प्रसाद चट्टोपाध्याय अनु० कन्हैया, पीपुल्स पब्लिशिंग हाउस, नई दिल्ली – 1984

- मज्झिम निकाय पाली टेक्स्ट सोसायटी – 1960–64 एव हिन्दी अनुवाद सम्पा० राहुल सासकृत्यायन एव भिक्षु धर्म रक्षित महाबोधि सभा राराय, वाराणसी – बुद्धाब्ध – 2508
- माण्डुक्यकारिका गौडपाद, शाकर भाष्यसहित, गीताप्रेस, गोरखपुर
- मुण्डकोपनिषद् गीताप्रेस, गोरखपुर
- मध्यमक शास्त्रम् नागार्जुन – आचार्य नरेन्द्र देव कृत हिन्दी भावानुवाद सहित सम्पा० स्वामी द्वारिकादास शास्त्री, बौद्धभारती, वाराणसी – 1989
- मानविकी परिभाषा कोष पी० अग्रवाल, राजकमल प्रकाशन, 1968
- मानमेयोदय नारायणद्वयीप्रणीत, व्या० स्वामी योगीन्द्रानन्द षडदर्शन प्रकाशन प्रतिष्ठान, वाराणसी – 1978
- मीमांसा दर्शन मडन मिश्र, अनुसन्धान विभाग, श्री भारतीय विद्यालय जयपुर – 1954
- मनुस्मृति चौखम्बा सस्कृत सस्थान, सवत् – 2049
- याज्ञवल्क्य स्मृति हिन्दी व्या उमेशचन्द्र पाण्डेय, चौखम्बा सस्कृत सस्थान, वाराणसी स० 2029
- योगवार्तिक विज्ञानभिक्षु, सम्पा० श्री नारायण मिश्र, भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी – 1971
- लकावतार सूत्र सम्पा० बी० नानजियो बिब्लिओथिका ओरिएन्सिस – 1923
- लोकायत – प्राचीन भौतिकवाद का अध्ययन देवी प्रसाद चट्टोपाध्याय, अनु० बृजशर्मा, मैकिमलन कम्पनी, दिल्ली – 1982
- विशेषावश्यक भाष्यम् डा० नाथमल तेतिया, रिसर्च इन्स्टीट्यूट आफ प्रकृति, जैनोलाजी, वैशाली, बिहार – 1972
- वेदान्त पारिजात सौरभ काशी 1932

- विशुद्धिमग्ग बुद्धघोस, सम्पा० धर्मानन्द कौशाम्बी, भारतीय विद्याग्रन्थावली, बम्बई
- वैदिक देव शास्त्र – (वैदिक माइथोलॉजी) मैकडोनल, अनु० रामकुमार राय, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी – 1961
- वैशेषिक सूत्र महर्षि कणाद, आचार्य दुण्डी राजशास्त्री एव श्रीनारायण मिश्र व्याख्या – चौखम्बा सस्कृत सीरीज – 1966
- वेदान्त सार श्री सदानन्द योगिन्द्र विवृत्ति सहित डा० कृष्णकान्त त्रिपाठी एव प्रो० किरणलता क्षत्री साहित्य भण्डार, शिक्षा साहित्य प्रकाशन – 1986
- वेदान्त परिभाषा धर्मराजाध्वरीन्द्र अनु० विद्यानन्दजिज्ञासु सम्पा० ब्र० लोकेशानन्द एव ब्र० उमेशानन्द ज्ञानसूत्र प्रकाशन मन्दिर नर्मदापुरम् – 1967
- वेदान्त दर्शन डा० पॉल डायसन अनु० सगमलाल पाण्डेय उ०प्र० हिन्दीग्रन्थ अकादमी लखनऊ—1971
- विवेकचूडामणि . शकराचार्य, गीताप्रेस गोरखपुर सवत् 2014
- विवरण प्रमेय सग्रह - विद्यारण्य स्वामी, अच्युतग्रन्थमाला, काशी सवत् 1996
- विज्ञप्तिमात्रता सिद्धि सम्पा० तथा अनु० महेश तिवारी चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी – 1967
- वेदार्थ संग्रह रामानुज ग्रन्थ सग्रह, प्रकाशक अण्णङ्गाचार्य
- श्वेताश्वेतरोपनिषद् गीताप्रेस, गोरखपुर
- शब्दार्थ दर्शन वर्मा – 1968
- शास्त्रवार्ता समुच्चय हरिभद्रसूरि चौखम्बा ओरियंटालिया, वाराणसी—1977
- शकराचार्य उनके मायावाद एव अन्य सिद्धान्तो का आलोचनात्मक अध्ययन, डा० राममूर्ति शर्मा, इस्टर्न बुक लिक्चर, नई दिल्ली – 1989

- श्लोकवार्तिक कुमारिल भट्ट, सम्पा० द्वारका प्रसाद शास्त्री तारा पब्लिकेशन्स, वाराणसी – 1978
- शास्त्रदीपिका पार्थसारथी मिश्र व्या० सोमनाथ कृत मयूखमलिका, चौखम्बा सस्कृत सीरीज, वाराणसी – 1913
- षड्दर्शन समुच्चय - हरिभद्र सूरि – 1920
- श्री भाष्य - रामानुज अनु० आचार्य ललित कृष्ण गोस्वामी, श्री निम्बार्क पी० 12, प्रयाग – 2030
- श्रीमद्ब्रह्मसूत्राणुभाष्यम् श्रीमद्वल्लभचार्य, श्रीनाथ द्वारटेपल बोर्ड, नाथद्वार, राजस्थान, सवत् 2038
- सप्तपदार्थी - शिवादित्य व्या० जिनभद्र सूरि भारतीय सस्कृति विद्या मन्दिर, अहमदाबाद – 1963
- सर्वदर्शन सग्रह श्री मन्माहवाचार्य अनु० डा० उमाशकर शर्मा, चौखम्बा विद्याभवन, वाराणसी-1984
- सन्मति प्रकरण प० सुखलाल जी अनु० शान्तिलाल जैन, ज्ञानोदय ट्रस्ट, अहमदाबाद – 1963
- सस्कृत शब्दार्थ कौस्तुभ . सम्पा० द्वारका प्रसाद शर्मा, इलाहाबाद –' 21
- साख्य कारिका ईश्वर कृष्ण व्या० बृज मोहन चतुर्वेदी, नेशनल पब्लिशिंग हाऊस दिल्ली – 1985
- साख्य दर्शनम् श्री विज्ञानभिक्षु विरचित साख्य प्रवचन भाषस्य प्रदीप'' हिन्दी व्याख्योपेतम् डा० गजानन शास्त्री, मुसलगाँवकर, चौखम्बा सस्कृत सस्थान, वाराणसी स० 2044
- साख्य तत्व कौमुदी . वाचस्पति मिश्र, व्याख्या, डा० गजानन शास्त्री मुसलगाँवकर, चौखम्बा सस्कृत सस्थान, वाराणसी स० 2041

- सांख्य सूत्र : विज्ञान भिक्षु भाष्यान्वित सरीक तत्वसमाज सूत्र, सांख्यसार समेतम् सम्पा० रामशकर भट्टाचार्य, भारतीय विद्याप्रकाशन, वाराणसी, सवत् 2022
- संक्षेप शारीरिक – (तत्त्वबोधिनी टीका के साथ) सर्व ज्ञात्ममुनि, रायल प्रिंटिंग वर्क्स, बनारस-1936
- सिद्धान्त लेश सग्रह श्रीमत् अप्पयदीक्षित अनु० श्रीमूलशकर ब्यास, अच्युत ग्रन्थमाला काशी सवत् 2011
- सांख्य दर्शन की ऐतिहासिक परम्परा डा० आद्या प्रसाद मिश्र, सत्यप्रकाशन बलरामपुर हाउस, इलाहाबाद – 1960
- सांख्य सिद्धान्त . प० उदयवीर शास्त्री, विरजानन्द वैदिक सस्थान, गाजियाबाद सवत् – 2019
- सांख्य दर्शन और विज्ञान भिक्षु - डा० उर्मिला चतुर्वेदी, कला प्रकाशन वाराणसी – 1981
- सांख्य दर्शन का द्वन्दात्मक भौतिकवादी विश्लेषण डा० सत्यवती, लोकालोक प्रकाशन, गाजियाबाद – 1986
- सांख्ययोग दर्शन का जीर्णोद्धार हरिशकर जोशी, चौखम्बा विद्याभवन
- न्यायशास्त्र – डा० विजल्वान
- पाश्चात्य दर्शन का उद्भव और विकास डा० एच०एस० उपाध्याय
- पाश्चात्य दर्शन का इतिहास देवराज
- काण्ट का दर्शन – प्रो० सगमलाल पाण्डेय, दर्शनपीठ, इलाहाबाद।
- भारतीय दर्शन का सर्वेक्षण – प्रो० सगमलाल पाण्डेय
- भारतीय दर्शन आलोचन और अनुशीलन – प्रो० सी० डी० शर्मा
- समकालीन भारतीय भौतिकवाद – डा० मृदुला आर० प्रकाश
- दार्शनिक चिन्तन प्रवाह – डा० मृदुला आर० प्रकाश

- काण्ट का दर्शन – डा० सभाजीत मिश्र, उत्तर प्रदेश हिन्दी सस्थान, लखनऊ
- ग्रीक दर्शन – डा० सी०एल० त्रिपाठी
- तत्वमीमांसा एव ज्ञानमीमांसा – केदारनाथ तिवारी, मोतीलाल बनारसीदास
- **Self thought and Reality - Prof A C. Mukharjee**
- **A Source Book in Indian Philosophy** Ed Radhakrishnan and C A Moore Princeton New Jersey, Fifth Ed 1973
- **A Critical Study of Samkhya Philosophy : V V Savani, Patna** Oriental Book Agency, 1935
- **An Introduction to Sankar's Theory of Knowledge** · NK Devaraja Motilal Banarasi Dass, Delhi, 1972
- **A History of Pre Buddhist Indian Philosophy** B M Baiua, Calcutta, 1921
- **Buddhist Philosophy in India and ceylon** · A B Keith, Oxford, 1923
- **Buddhist Thought in India** . Edward canze, George Allen and Unwin Ltd London, 1962
- **The Buddhist Philosophy of Universal Flux** S Mukherjee, University of Calcutta, 1935
- **The Cultural Heritage of India** . Vol I, Ed Haridass Bhattacharya, The Ramkrishna Mission Institute of Culture, Calcutta, 1969
- **The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word Dharm** : Th Stcherbatsky, Royal Asiatic Society,

- **The Central Philosophy of Buddhism** T R V Murti, George Allen and Union Ltd , London, 1960
- **Critique of Indian Realism** D N Shastri, Agia University, Agia, 1964
- **The Encyclopedia of Philosophy** Chief Editor Paul Edwards The MacMillon Company and the Free Press, New York, 1965
- **The Encyclopedia of Indian Philosophy . Bibliography** - Moti Lal Banarasi Dass, 1970
- **Encyclopedia Britannica, Micropedia** 15th Edi Chicago - Encyclopedia Britannica Inc , 1984
- **Encyclopedia of Religion and Ethics** · Ed James Hastings, New York, 1962
- **Future Life** : Hudson
- **Indian Thought** : Ed by Thibout and Ganganath Jha, 1901 Publishing House, 1965, Fifth Edi , 1982
- **Indian Philosophy in Modern Times** . V Brodov, Progress Publishers, Moscow, 1984
- **Jainism in Buddhist Literature** · Bhaskar B Jain, Alaka Prakashan, Nagpur, First Edi , 1972
- **The Karm-mimansa** A B Keith, Association Press, 15 Russell Street, Calcutta
- **Karm, Causation and Retriative Morality** . Rajendra Prasad, Indian Council of Philosophical Research, 1989
- **Main Problem of Philosophy An advaita Approach** · Sushil Kumar Maitra, Calcutta Progressive Publishers, 1962

- **Mandukya Upanishad** with the Karika of Gaudpada and the Commentary of Shankar, Ti Swami Gambhuranand Advaita Ashrama, Calcutta, 1979
- **Origin and Development of Samkhya System of Thought** · Pulinbihari Chakravarty, Metropolitan Printing and Publishing House Ltd , Calcutta, 1957
- **Outlines of Jainism** · S Gopalan, Willey Eastern Private Ltd , New Delhi, 1973
- **Positive Science of Ancient Hindus** . B N Seal, Motilal Banarasi Dass, 1958
- **Philosophy of Advait** : T M P Mahadevan, Private Limited, Madras, 1957
- **The Philosophy of Puja** · Amima Sen Gupta, Chaukhamba, Sanskrit Series Office, Varanasi, 1967
- **Shankara's Brahmadvad** : Dr R S Nulakha, Ktab Ghar, Kanpur, 1974
- **The Soul Theory of the Buddhists** : Stecherbatsky, Bhartiya Vidya Prakashan, Varanasi, 1976
- **Studies in Jain Philosophy** Jain Cultural Research Society Banaras
- **Studies in Ramanuja. Philosophy** S R Bhatt, Heritage Pubishers, New Delhi, 1975
- **Sacred Book of the East Series** : Ed P Maxmuller, Motilal Banarasi Dass, 1962
- **Three Lectures on the Vedant Philosophy** . Maxmuller, Chaukhamba, Sanskrit Series, Varanasi, 1967

- **The Wonder that was in Philosophy** A L Basham, Fontana Books in Association with Rupa & Co , Calcutta, 1975
- **What is Advaita** : P Shankara Narayan, Bhartiya Vidya Bhawan, Bombay, 1970
- **Yoga as Philosophy and Religion** S N Dasgupta, Motilal Banarasi Dass, Calcutta, Ed I, 1924, 1979
- **Yogachara Idealism** : A Chatterji, Banaras Hindu University, 1961
- **Fundamental Questions of Philosophy** : A C Ewing, Routledge & Kegan Paul Ltd , London
- **Kant's Metaphysics of Experience** · H J Paton, George Allen & Unwin Ltd , London
- **A Modern Introduction to Logic** L S Stebbing, Methuen & Co Ltd , London
- **Space, Time and Deity** : S Alexander, Dover Publications, Inc , New York
- **Analysis of Mind** . Bertrand Russell, George Allen and Unwin Ltd , London
- **Causation in the Law** : Hart and Honore, At the Clarendon Press, Oxford, 1985
- **A System of Logic** : John Stuart Mill
- **Introduction to Philosophical Analysis** . John Hasperse
- **Berkley's Philosophical Writings** . David Armstrong, Collier Books, New York, 1965
- **The Problem of Knowledge** A J Ayer, London
- **The Mind and its place in Nature** · C D Broad, London, 1947

- **An Essay on Metaphysics** R G Collingwood, Oxford, 1940
- **A Treatise of Human Nature** : David Hume, Oxford
- **An Essay Concerning Human Understanding** Jhon lock, Antoni Flew, Callier book, New York
- **Aristotle** . W D Ross, Methuen & Co Ltd , London
- **'Causality'** : M Bunge, Cambridge, Mars, 1959
- **"Causation and the Types of Necessity"** · C J Ducass, Seattle, 1924
- **The Perception of Causality** : A Michotte, New York, 1963
- **The Problem of Causality** : J Anderson, Australasian Journal of Philosophy, 1938
- **Caused Analysis in History** : M Mandelbaum, Journal of the History of Ideas, 1942
- **Causality in Contemporary Physics** · M Schliek, Philosophical Studies, 1962
- **The Rise of Scientific Philosophy** : Hans Reichenbach
- **Physics and Philosophy** : Jeans James, Cambridge University Press, 1948
- **Once more on to the Beach** : Lewis White Beck
- **Metaphysics** · A E Taylor
- **Appearance and Reality** · F H Bradley

